RAGIP PAŞA
686
769

رسالة متعلقة بافعال
العباد لابراهيم افندی

C.D

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜHÜRLÜĞÜ
Sayı: 686

RAĞIP P.
Ka. N.
761
769

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من وقفت دون سرادق عزه الاحمي عقول النظار • وتضاءلت تحت شعاع حجاب جلاله الاسمي ثاقبات الافكار •
نظم بحكمته عقد الموجودات اتم نظام • واحكم بقدرته صنع المخلوقات احسن احكام • قضي بما شاء علي وفق علمه المحيط الازلي •
وقدر ما قضاه بابداعه الابدي • جعل انسان عين الوجود وجود عين الانسان • وحمله امانة التكليف بعد ما علمه البيان •
والصلوة والسلام علي واسطة ذلك النظام وعلي اله وصحبه ليوث الوغي وهداة الانام اما بعد فيقول الفقير ابراهيم
الحلبي الحنفي • عامله الله بلطفه الجلي والخفي • هذه لمعة يهتدي بها في دياجير الشبهات • مشتملة علي مقدمة وثلث مقالات •
فالمقدمة في تقسيم يحصر انواع الوجود علي طريق الاجمال • ليسهل علي النفس تفصيله الموجب لغاية الاستكمال • والمقالة
الاولي في بيان حدوث العالم بعد العدم • وتنزه الواجب تعالي بالقدم • والمقالة الثانية في تحقيق القضاء والقدر • وان كل ممكن
واقع بمشيئة خالق القوي والقدر • والمقالة الثالثة في صحة تكليف العبيد • وان لا جبر ولا قدر كما يزعمه الجاهل العنيد •

وانا

وانما اقتصرت علي هذه المسائل الثلث لانها من امهات اصول الدين لا يستغني عن تحقيقها طالب حق اليقين • لا جرم سلكت في بيانها
مسلك البرهان القاطع • المؤيد بلوامع الحدس الساطع • لا يحتاج فيها بعد اعداد المحل • الا الي تيسير واهب العقل عز وجل • فنبغت
بنت فكر تميس اختيالا في حلل التحقيق • وبيضة خدر تتبختر دلالا في حلي التدقيق • علت قدرا ان يرفع حجابها كل خاطب • وانفت كبرا
ان يكشف نقابها غير راغب • فانه يعلي قدرها بعالي همته كما هو المأمول • ويغلي مهرها بصافي سجيته • ولبس الاحسن التلقي
بالقبول • كيف لا وهو ذو همة • وقف دونها الفلك الدوار • وعزمة ارهفها تقلب الليل والنهار • احيي دروس العلم اوان اندراسها • وجدد
معالم المجد ابان انطماسها • ان حاول معضلة توقد اشتعال الاذكاء فطنته • او زاول مشكلة تلالأ صفاء معين قريحته • ما توارت
الشمس بالحجاب الا انجلا من اشعة افكاره • ولا تلفعت بالسحاب الا حياء من لامعات انظاره • علي انها نغبة مما استفضته من بحار
فكنت كالمهدي احقر التمر الي هجر • ومضة مما اقتبسته من انواره فصرت كالمسدي الي البحر الخضم رذاذ المطر • اذ هو المحيي لموات فكرتي
العليلة • والمروج لكساد بضاعتي القليلة • بل هي في الحقيقة بضاعته ردت اليه وصناعته حنت الي اصلها فتلت بين يديه • لا زال
لسان كماله مفصحا بسمو مجده • وورد افضاله معطر الافاق بحمده • ما دامت فضائله متعالية وفواضله متتالية • وطائر سعده
مغردا • وبلبل دفره منشدا • وهذا دعاء لا يرد فانه • دعاء لانواع البرية شامل • وها انا اشرع مستمدا من واهب
العقول • واستفيض من فيضه الاقدس فاقول المقدمة

وهو الوزير الشهير بين الوزراء براغب محمد باشا وكان اوان تأليف هذه الرسالة رئيس الكتاب في الدولة العثمانية في السلطنة المحمودية

اعلم ان الموجود الخارجي اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود
لذاته والممكن ان احتاج الي موضوع وهو المحل المقوم لما حل فيه
فعرض والا فجوهر والجوهر ان قبل الاشارة الحسية فمادي والا
فمجرد والمجرد اما مؤثر او مدبر او لا ولا فالاول العقول الطولية
وهي العقول العشرة المشهورة وتاثيرها بمعني كونها شروطا لتأثير
الحق تعالي لما سيأتي من اقامة البرهان علي ان لا مؤثر في الوجود الا
الله تعالي والثاني اما مدبر للاجرام العلوية وهي النفوس التسعة
الفلكية او مدبر للاجسام السفلية فاما لانواعها وهي المثل الافلاطونية
او لاشخاصها فاما بالتنمية بالقوي الطبيعية من الجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية المبقيات للشخص ومن المولدة
والمصورة المبقيين للنوع وهي النفس النباتية الموجودة في النبات
والحيوان والانسان واما بالاحساس بالمشاعر العشر والتحريك
الاختياري بقوتي الشهوة والغضب لجلب النفع ودفع الضر وهي النفس
الحيوانية الموجودة في الحيوان والانسان واما بالتكميل بالقوتين النظرية
والعملية وهي النفس الناطقة المختصة بالانسان واما الثالث فاما
خير بالذات وهو الملائكة الكروبيون او شرير بالذات وهو الشياطين
او مستعد لهما وهو الجن واما المادي فاما محل لجوهر اخر فهيولي او حال
فيه فصورة او مركب منهما فجسم طبيعي اما الهيولي فاما ان يمكن توارد
الصور عليها وهي هيولي العناصر او تلزمها صورتها وهي هيوليات
الافلاك والكواكب واما الصورة فاما شاملة لجميع الاجسام وهي
الصورة الجسمية او مختصة بنوع منها وهي الصورة النوعية و
النوعية اما ان تلزم هيولاها وهي صور الافلاك والكواكب او
لا وهي صور العناصر واما الجسم الطبيعي فاما بسيط بمعني انه لا ينقسم

الي اجسام مختلفة الطبايع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وان انقسم الي اجزاء مختلفة الحقائق كماء الجرة فانه
بارد رطب واذا صب في كوزين فكل منهما ايضا بارد رطب مع انه
مؤلف من الهيولي والصورة الجسمية والصورة النوعية وهي
حقائق مختلفة واما مركب ينقسم اليها والبسيط اما غير قابل للكون
والفساد او قابل لهما والاول اما نير او لا فالنير هو الكوكب وهو
اما سيار او ثابت فالاول هو السبعة السيارة والثاني اما مرصود
او لا والاول الف وخمسة وعشرون كوكبا والثاني لا يعلمه الا الله
تعالي وغير النير هو الفلك وهو اما غير شامل للارض وهي افلاك
التداوير الستة لما عدا الشمس من السيارة او شامل لها وهو اما
شرقي الحركة وهو اربعة الفلك الاعظم ومدير عطارد وجوزهر
القمر ومائله او غربيها وهو اربعة عشر واحد منها فلك الثوابت
وستة منها ممثلات ما عدا القمر من السيارة وسبعة منها
حوامل التداوير الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس واما
القابل لهما فاما خفيف يطلب المحيط او ثقيل يطلب المركز والاول
اما خفيف علي الاطلاق وهو عنصر النار الحامل لطبيعتي الحرارة
واليبوسة او خفيف باعتبار ما تحته وهو عنصر الهواء الحامل
لطبيعتي الحرارة والرطوبة والثاني اما ثقيل علي الاطلاق وهو عنصر
التراب الحامل لطبيعتي البرودة واليبوسة او ثقيل باعتبار ما فوقه
وهو عنصر الماء الحامل لطبيعتي البرودة والرطوبة واما المركب
فاما تام او ناقص والتام اما نام او لا الثاني المعدن والاول اما
متحرك بالارادة او لا الثاني النبات والاول اما متفكر بالقوة او لا
الثاني الحيوان والاول الانسان واما الناقص فكالسحاب والمطر

والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع الناشئة من البخار
المركب من الماء والهواء المرتفع بحر الشمس وغيرها الى الجو وكالصاعقة
والشهاب والذؤابات وذوات الاذناب والقرون والحريق الناشئة
من الدخان المركب من التراب والنار الرافعة له الى الجو وما اشبه ذلك
واما العرض فهو اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو الكم او يقتضي اللاقسمة
لذاته وهو النقطة والوحدة او يقتضي النسبة لذاته وهي الاعراض
النسبية او لا يقتضي شيئا من ذلك وهو الكيف والكم اما ان يكون
بين اجزائه المفروضة حد مشترك وهو المتصل او لا وهو المنفصل
الذي هو العدد والمتصل اما قار او سيال الثاني الزمان الذي
هو مقدار حركة الفلك الاعظم والاول خط ان انقسم في جهة
فقط وسطح ان انقسم في جهتين فقط وجسم تعليمي ان انقسم
في الجهات الثلث والكيف اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة
وهي مدركات الحواس الخمس الظاهرة من الاضواء والاشكال والالوان
والاصوات والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة وما شاكلها
وهي ان كانت راسخة سميت انفعاليات والا سميت انفعالات
والثاني الكيفيات النفسانية كالحيوة والقدرة والارادة والادراك
وسائر الامور العقلية وهي ان كانت راسخة سميت ملكة وان
كانت سريعة الزوال سميت حالا والثالث التهيؤ وهو الاستعداد
الشديد المسمى بالامكان الاستعدادي وذلك اما لقبول الملايم
ولا قبول غيره ويسمى القوة كالمصحاحية او لقبول غير الملايم ويسمى
الضعف كالمراضية الرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصل
فكالانحناء والاستقامة او بالمنفصل فكالتركيب والاولية للعدد

واما

واما الاعراض النسبية فسبعة الاول الاضافة وهي النسبة بين امرين
يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر كما بين الاب والابن والعالي والسافل
والثاني الاين وهي نسبة المتمكن الى المكان والثالث متى وهي نسبة
الاشياء الزمانية الى الزمان او الان والرابع الوضع وهي نسبة بعض
اجزاء الشيء الى البعض والى الخارج كالجلوس والقيام والخامس الملك و
هي الهيئة الحاصلة للشيء من المحيط به المنتقل معه كما عند التعمم والتقمص
والسادس ان يفعل ما دام يفعل وهو التاثير كالقطع والكسر والسابع
ان ينفعل ما دام ينفعل وهو التاثر كالانقطاع والانكسار واما
المقالة الاولى ففيها ثلثة فصول الفصل الاول في الحدوث والقدم
واقسامهما اعلم ان الحدوث مسبوقية وجود الماهية المتقررة
بعدم مطلق فقولنا مسبوقية كذا بكذا اشارة الى ان مفهوم
الحدوث من مقولة الاضافة لتوقف تعقل مسبوقية الوجود بالعدم
على تعقل سابقية العدم للوجود وبالعكس واضافتها الى الوجود
اشارة الى ان الحدوث صفة الوجود لا صفة الماهية واضافة
الوجود الى الماهية مؤذنة بالتغاير لان الاصل في الاضافة
المغايرة بين المضاف والمضاف اليه ولو بوجه فتكون متبادرة
الى الذهن والمتبادر من اللفظ الى الذهن من غير صارف يجب حمله
عليه خصوصا في مقام التعريف لكن هذه المغايرة انما هي في الذهن
فقط واما في الخارج فوجود الماهية عينها كما هو مذهب الاشعري
والمحققين وعلم من هنا ان الحدوث غير معقول في حق الواجب جل
شانه لان وجوده مجرد عن الماهية برهانه انه لو لم يكن كذلك لكان
اما العدم او المعدوم او الموجود المقترن بالماهية المتعين بحسبها
او الماهية المقترن بها الوجود المتعين بها او المجموع المركب من الماهية

والوجود المتعين بها والتالي باقسامه الخمسة باطل اما الاولان فلانهما لا يؤثران في شيء ببداهة الصبيان والمجانين والحيوانات والواجب مؤثر عند جميع العقلاء اما في العقل الاول فقط كما هو مذهب عامة المشائين واما فيما عدا الفعل الاختياري الصادر من الممكن كما هو مذهب المعتزلة واما في جميع الممكنات كما هو مذهب الاشراقيين والمحققين من المشائين وجميع الصوفية والمتكلمين خلا المعتزلة وهو الحق الصريح واما قولهم عدم المعلول لعدم العلة فمعناه عدم التاثير لا تاثير العدم اي الواقع عند عدم العلة عدم المعلول فاللام مجاز كما في لدوا للموت وابنوا للخراب . غير ان الترتيبين متعاكسان للفرق بين شبه العلة الفاعلية وشبه العلة الغائية او نقول ابتداء اما الاولان فلانهما لا يؤثران في الوجود وحينئذ لا مجال للايراد ولا حاجة الى الجواب كما لا يخفى على ذي مسكة واما الثالث فلاحتياج الوجود الى الماهية في تشخصه بحسبها واما الرابع فلاحتياج الماهية الى الوجود في تحققها في الخارج واما الخامس فلان التركيب من لوازمه الاحتياج والاحتياج في الثلثة ينافي الوجوب الذاتي واذا بطل التالي بطل المقدم فثبت نقيضه وهو ان ذاته سبحانه موجود لا بماهية له بل هو صرف الوجود لكن لا بالمعنى المصدري الذي هو امر اعتباري ومعقول ثان تعالى الله عما لا يليق به بل معناه الوجود المتاصل المتحقق في الخارج فان ما به يتحقق غيره اولى بالتحقق فلفظ الوجود هنا اسم لا مصدر وهو الحق الصريح الذي لا سترة دونه واليه ذهب المحققون وابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وسائر الحكماء وقولهم ماهيته تعالى عين وجوده مجرد تعبير من باب المشاكلة لوقوعه في مقابلة قولهم ماهية الممكن غير وجوده

نظيره

نظيره قولهم الجوهر ما قام بذاته في مقابلة قولهم العرض ما قام بغيره فكما ان المراد من القيام بالذات لازمه الذي هو معنى سلبي اعني عدم القيام بالغير من باب الكناية وان كان الملزوم مستحيلا كليس كمثله شيء كذلك المراد من كون الماهية عين الوجود لازمه وهو انتفاء الماهية وان كان الملزوم مستحيلا لبداهة استحالة اتحاد الاثنين واذا ثبت ان الواجب تعالى موجود في الخارج لزم ان يكون جزئيا حقيقيا قال سيد المحققين في حاشيته على شرح المطالع اعلم ان هذه المباحث التي اوردها الشارح في كون الوجود عين الواجب او زائدا عليه هي الكلمات الدائرة على السن القوم وههنا مقالة اخرى قد اشرنا فيما سبق انها مما لا يدركها الا اولو البصائر والالباب الذين خصوا بالحكمة البالغة وفصل الخطاب فلنفصلها ههنا بقدر ما تفي به قوة التقرير وتحيط به دائرة التحرير فنقول وبالله التوفيق كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره فهو ممكن اذ لا نعني بالممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب تعالى موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان تكون له افراد

بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته
منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى
عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهية
الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة
الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر
الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا
هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا وقال ولا يعلمه الا الراسخون
في العلم **فان قلت** الذي يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع
الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام
به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد **قلت** الجواب
عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما تتبادر اليه الاذهان
من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا
لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاتها كمفهوم الواجب بالقياس
الى حقيقته وعن الثاني ان الممتنع هو مخالفة البرهان وما يؤدي اليه لا
الاشتهار في السنة الاقوام بتسويل الاوهام نعم يتجه على المقدمة
القائلة كلما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو موجده ممكن قطعا
لا المحتاج في كونه موجودا الى غير هو وجوده ويندفع بنظر دقيق وهو
انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار
معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكلما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي
ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجده ومما يؤيد كون الوجود
عين الواجب ان الوجود في حد ذاته يأبى العدم وهو ابعد المفهومات
عن قبول العدم لان ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة
الوجود ولا شك ان الواجب هو الذي يأبى العدم لذاته لا بما يأباه فيه

فهو ممكن نسخه لطيفه وصح
ان المحتاج في كونه موجودا
الى غيره صح

بواسطة

بواسطة غيره انتهى كلامه **اقول** مراده بالانضمام مجرد التعلق و
الاضافة لا القيام والاتصاف والا لنافى ما بعده من ان الوجود
جزئي حقيقي قائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره وانه لا يتصور
كونه قائما بالماهيات الممكنة ومراده ببعض المحققين شيخه مولانا
قطب الدين الرازي هذا كله بالنظر الى الخارج واما العقل فلا حظ له
في ادراك كنه ذلك الجناب الاقدس فليس له وجود ذهني والا لكانت
خصوصيته وجوده الذهني مغايرة لخصوصيته وجوده الخارجي
فيلزم ان يكون هناك امر يتوارد عليه الوجودان وليس ذلك الا
الماهية وقد علمت بطلانها بالبرهان واذا بطل وجوده الذهني
فليس له حد ولا جنس ولا فصل وليس هو بجنس ولا فصل ولا نوع
ولا خاصة ولا عرض عام ولا كلي ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيد
نعم تمكن رؤيته تعالى وتقع لمن شاء في الدنيا والاخرة بلا كيف
وكذا يمكن تصوره بعنوانات والحكم عليه بمفهومات انتزعها العقل
من بعض صفاته وافعاله بقدر وسعه **قال** ثم ليس المطلوب للعالم
مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وانما تدركها
من جهة اثاره اذ هو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الا
من نحو فاعليته وابداعه وتكوينه للاشياء فلسنا ندرك له اسما
من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا وقيدنا الماهية بالتقرر لان ماهية الممكن
لها تقرر وتحقق في نفسها من حيث هي هي فانها في تلك المرتبة وان
كانت عارية عن اعتبار الوجود الزائد وكذا العدم المقابل له لكن
اليقين حاصل بانها ليست نفيا محضا وعدما مطلقا والا لما صح
التوجه اليها نظرا الى نفسها والتالي باطل **فان قلت** التوجه اليها
هو وجودها الذهني فلا يكون لها تقرر دونه **قلت** معلوم

بالبداهة ان المتوجه اليه لابد له من ثبوت في نفسه ليتوجه اليه **فان**
قيل اذا كان العلم ازليا فلا سبق ثمة **قلت** نحن لا ندعي السبق
وانما ندعي ان لها تقررا في نفسها مغايرا لثبوتها في علم الحق تعالى ازلا
وابدا كما انه مغاير لوجودها الخارجي والذهني ابدا برهانه انه
لو لم يكن لها نوع تحقق وثبوت في علم الحق سبحانه لكانت اعداما صرفة
اذ كان الله ولم يكن معه شيء غيره في الازل فلا وجود للاشياء في
الخارج ولا في ذهن مخلوق هنالك اذ لا مخلوق في الازل فلو لم يكن
لها نوع تحقق في علم الحق اذ لا لكانت اعداما صرفة بالضرورة واذا
كانت اعداما صرفة امتنع تعلق العلم بها بالضرورة لان العلم وان قلنا
انه ليس صورة عقلية بل اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة
فانه لابد فيه من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم
عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وتلك النسبة هي
المعبر عنها بالتعلق ومن المعلوم ان التعلق انما يتصور بين متمايزين
ولو بالاعتبار ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة فان ما لا ثبوت
له اصلا لا اشارة اليه بوجه من الوجوه وكل ما هو كذلك يمتنع ان
يكون متميزا ضرورة ان كل متميز يصح ان يكون مشارا اليه حسا
او عقلا فما لا ثبوت له اصلا يمتنع ان يكون متميزا ومن المعلوم ان
العدم المحض اي ما يفرض ماصدقا لهذا المفهوم على تقدير اتصافه به
المستلزم لان لا يلاحظ بوجه ما في علم ما ولا بوجه كونه عدما محضا
لا ثبوت له اصلا والا لما كان عدما محضا هذا خلف فلا تميز له اصلا
فلا يصح ان يكون طرفا من طرفي النسبة التي هي التعلق فلا يصح ان يكون
معلوما فلو كانت الاشياء في الازل اعداما محضة لا ثبوت لها بوجه
من الوجوه لم يصح ان تكون معلومة للحق تعالى ازلا اصلا لكن علم الحق

سبحانه

سبحانه وتعالى محيط ازلا بجميع المعلومات قطعا فلها تمايز فلها نوع
تحقق وثبوت ازلا في العلم المحيط الذي هو نفس الامر لان نفس الامر
هو المرجع للامور واحكامها والله سبحانه هو الاول الذي لا شيء
قبله وعلمه ازلي محيط بجميع المعلومات التي منها علوم المخلوقات ومعلوماتها
فهو المرجع للامور واحكامها جميعا المعبر عنه بنفس الامر وقيل نفس الامر
هو العقل الاول الذي هو اللوح وفيه ان المعلومات ان لم تكن ثابتة
في علمه تعالى قبل ارتسامها في اللوح لزم المحال الذي قد مناه والا ثبت المطلوب
وقد يراد بالامر في قولهم الماهية ثابتة في نفس الامر عين الماهية وليس
المراد ما يفهم من ظاهر اللفظ من كون الماهية مظروفة في نفسها بل هو
كناية عن ان ثبوتها ذاتي لها لا من خارج بناء على ان الماهيات غير مجعولة
وهذا ايضا من قبيل قيام الجوهر بذاته كما قدمناه فالماهية ثابتة في نفس الامر
بالمعنيين معا كما لا يخفى ولاح لك من هذا ان الحدوث لا يتصور في المستحيل
لانه العدم الصرف المجرد عن الماهية المتقررة بيانه انه لا وجود في الخارج
الا للهويات واما الماهيات فوجودها علمي فقط وحيث لا هوية للمستحيل
فليس له ماهية متقررة نعم له ماهية ينتزعها العقل من هويات
يخترع الخيال ذاتها ويختلق الوهم صفاتها فيجعلها عنوانا لتلك الهوية
المفروضة ليحكم بسببها على تلك الهويات باستحالة وجودها في الخارج
مثلا فمعنى قولنا شريك الباري مستحيل ان كل فرد فرد مما يفرض ماصدقا
لهذا العنوان على تقدير اتصافه به يمتنع وجوده في الخارج فمعنى كونه
شريك الباري لا ماهية له في العقل انه لا ماهية له متحققة متقررة
في نفسها بسبب امكان تقرر هوياتها في الخارج يرشدك الى ذلك انه
لما اثبت ابو هاشم من المعتزلة علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل ونسبه
الامام الرازي الى التناقض حيث قال لا معنى للعلوم الا ما تعلق به

العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة
قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له ثم اجاب عنه الامدي
بان له ان يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما
واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما ورده السيد بانه اصطلاح
لا فائدة فيه اجاب في المواقف بقوله والانصاف ان لا نظن بكلمة
تخرج من فم اخيك السوء فيحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا
في الشفاء من ان المستحيل لا يمكن ان تحصل منه صورة في العقل هي
له في نفسه بل على ضرب من التشبيه فلا يمكن ان يتصور شيئا هو
اجتماع النقيضين او شريكا للباري تعالي بل يتصور اجتماع السواد
والحلاوة ثم يقال لا يمكن مثل هذا الاجتماع بين السواد والبياض
وكذا يتصور مشاركة زيد لعمرو في الانسانية ثم يقال لا يمكن مثل
هذه المشاركة في وجوب الوجود الذاتي وقيدنا العدم بالاطلاق
ليعم اقسامه الثلث فينقسم الحدوث ايضا اليها كما ستري في التقسيم
وها نحن نشرع فيه باذن الله تعا فنقول **وينقسم** الحدوث الي
ذاتي ودهري وزماني **فالذاتي** مسبوقية وجود الماهية بعدمها
الذاتي الذي لها في نفسها الغير المنافي لفعليتها ووجودها في الواقع
وان اردت توضيحه على وجه الاستقصاء فالق سمع قلبك لما يتلي
عليك وهو ان الماهية اذا لاحظها العقل في مرتبة اطلاقها الحقيقي
الذي هو خلوها عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق وهي لا بشرط شيء لم يمكنه
ان يحكم عليها بحكم اصلا ثم يلاحظها في مراتب تنزلها الاسبق
فالاسبق الي اخص خصوصها فاذا نظر فيها من جهة انها هل لها اجزاء
اولا قسمها الي بسيطة ومركبة ثم اذا نظر فيها من جهة انها هل هي
صرف الوجود او صرف العدم اولا ولا قسمها الي واجبة الوجود

وممتنعة

وممتنعة الوجود وممكنة الوجود اما الاوليان فقد تقدم الكلام عليهما
مستوفي واما الثالثة فلا شك ان امكانها غيرها اذ هو القيد لكنه
ميزها عن قسيميها فاولي مراتبها التي تخصها ولا توجد في قسيميها ملاحظة
كونها ماهية قابلة للامكان والمرتبة الثانية ملاحظتها مع الامكان
والمرتبة الثالثة ملاحظتها مع وجود علتها التامة ايضا والمرتبة
الرابعة ملاحظتها مع عدم علتها التامة فاذا لاحظها في المرتبة الاولي
فقط ولم يلاحظ معها شيئا اخر وجد ان الذي لها من ذاتها في تلك
المرتبة كونها ليسا صرفا وسلبا بسيطا ومعناه انه ليس هناك شيء
لا ان هناك امرا مفهومه الليس **فان قلت** اذا لم يكن هناك شيء فما
الفرق بين ماهية الممكن وماهية المستحيل **قلنا** ان ماهية الممكن لها
تقرر في نفسها وفي علم الله تعالي كما تقدم **فان قلت** ماهية المستحيل كذلك
قلنا نعم لكن بتبعية تعلق علمه تعالي بالعقل المشوب بالوهم
والحد الفاصل ان ماهية الممكن لها التقرران وماهية المستحيل لها
التقرر العرضي فقط فليستيقن ويؤيد كون الماهية في ذاتها ليسا صرفا
ما قاله الرئيس في الشفا على سياق ما قاله في الاشارات انت تعلم ان
حال الشيء الذي له باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية
بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد وانما يكون له الوجود
عن غيره وما قاله الفارابي الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها
عن غيرها ان توجد والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي عن الذات والعرض (ليس) (جم)
بان المعلول لو استحقت ذاته اللاوجود لكان ممتنعا لا ممكنا وكذلك
حاد الشيخ المقتول في المطارحات والتلويحات عن استحقاق الماهية (ازال)
اللاوجود الي لا استحقاقها الوجود وذكر انه قبل استحقاقها الوجود
قبلية بالذات وتبعه الامام الرازي في شرحه للاشارات فقال الممكن

لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان
المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق
الوجود لا بالعدم او باللاوجود وانت خبير بان هذه مغالطة
ناشئة من عدم الفرق بين السلب البسيط والسلب المركب وعدم الفرق
بين متن الواقع وبين مرتبة نفس الماهية وتحقيق ذلك ان السلب
البسيط للماهية معناه رفعها وليسيتها وبطلانها في ذاتها لا رفعها
عن ظرف من ظروف نفس الامر وهذا الرفع انما هو بالنظر الى مرتبة نفس
جوهر الماهية لا بالنظر الى الواقع والخارج واما السلب المركب لها فان
معناه سلبها عن صلب الواقع ومتن الخارج فلا بد فيه من ملاحظة الواقع
ولا شك ان بطلان الماهية في حاق ذاتها لا ينافي فعليتها ووجودها
في الواقع فتحرر من هذا ان العقل اذا لاحظها مع قبولها للامكان فقط
وجدها مستحقة للسلب البسيط الذي لها من ذاتها واذا لاحظها
مع امكان الوجود في الواقع فقط وجدها غير مستحقة لا ليس ولا ايس
في الواقع واما اذا لاحظها العقل مع امكانها ووجود علتها التامة
وجدان الذي لها حينئذ ان تكون ايسا وايسا تاما مركبا واجبا لكنه لما
كان لها ذلك من علتها لا من ذاتها لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير
فلا ينافي امكانها الذاتي المقتضي لليسيتها البسيطة والموجب لاستواء
نسبتي ايسيتها وليسيتها المركبتين اليها مضافة الى صقع الواقع وعرصة
الخارج فثبت ان مرتبة ليسيتها البسيطة وعدمها الساذج سابقة
في العقل على مرتبة ايسيتها المركبة ووجودها الحاصل لها في صلب الاعيان
بالفاعل سبقا ذاتيا سواء كان ذلك الوجود مستمرا من الازل الى الابد
او منقطع الطرفين او طرف الازل فقط ولا مساغ للعكس لما تحقق من ان
ما ثبت قدمه استحال عدمه وسواء كان ذلك الوجود زمانيا او غير زماني

ليس كلمة نفي فعل ماض اصله ليس كفرح فسكنت تخفيفا او معناه لا ايس طرحت الهمزة والزقت اللام بالياء والدليل قولهم ائتني من حيث ايس وليس اي من حيث هو ولا هو او معناه لا وجد وايس اي موجود ولا ايس لا موجود مخففا قاموس

والحدوث

الكلام في الدهر والسرمد والفرق بينهما وبين الزمان ذكر الشيخ الرئيس في اكثر كتبه ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات زمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الثابتة هو السرمد هذا هو الذي رأيناه في كتبه وما وجدنا له مزيد شرح وبيان واقول ان الاقرب عندنا في المدة والزمان هو مذهب افلاطون وهو ان الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته الا انه يقتضي بتقدير بعض الاحوال المختلفة فقد ثبت ان الناظرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من المذاهب المتعلقة بالزمان

[illegible] انتهى

والحدوث الدهري مسبوقية وجود الماهية بعدمها الصريح المحض
المقابل لوجودها في الواقع مسبوقية انسلاخية انفكاكية لا ذاتية
ولا زمانية والحدوث الزماني مسبوقية وجودها الزماني المتقدر الغير
المنافي لعدمها الزماني المتقدر لان من شرط التنافي اتحاد الزمان واذا
تحققت ما بيناه ثبت لديك ان للحصول في نفس الامر ثلثة اوعية فوعاء
الوجود او العدم السيال للمتغيرات الكيانية بما هي متغيرة زمان ووعاء
الوجود او العدم الصريح المرتفع عن التقدر واللاتقدر للثابتات بما
هي ثابتات وهو متن الواقع دهر ووعاء الوجود البحت الثابت الحق
المتقدس عن عروض التغير مطلقا والمتعالي عن سبق العدم على الاطلاق
وهو صرف الفعلية المحضة الحقة من كل جهة سرمد والسرمد اوسع
من الدهر لوجوب استمراره واحتما لسبق العدم الصريح الدهري و
الدهر اوسع من الزمان لوجوده حين عدم الزمان لتوقف الزمان
على الحركة المتوقفة على الجسم المتوقف على المجرد الذي هو من حين الدهر
واعلم ان هذه الاوعية ليست اوعية حقيقية وانما هي نسب يتعقل كل
منها بين منتسبين ثم ان النسبة امر كلي تحته انواع كثيرة والمراد بها
ههنا نوع مخصوص هو المعية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات
كما وقع الاصطلاح على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض
المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود كمعية الحركة للزمان فقد وقع على
اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة
كمعية الزمان للفلك والسرمد على النسبة التي للامور الثابتة بعضها
الى بعض كمعية الفلك للعقل واما القدم فلا يمكن جمع انواعه في
تعريف واحد فلنعرف كلا منها على حدة فنقول القدم الذاتي كون
الوجود غير مسبوق بليسية الماهية ويلزمه انتفاء الماهية لان الماهية

حيث وجدت استلزمتا للبسية كما تقدم ونفي اللازم ملزوم لنفي
الملزوم ومتى انتفت الماهية كان الموجود صرفا الوجود وصرف الوجود
هو الواجب لذاته وهو لا يقبل العدم كما قدمنا فلزمه ايضا انتفاء سبق
العدم الدهري والزماني والدهري كون الوجود غير مسبوق بالعدم
الصريح ويلزمه انه غير مسبوق بعدم متكمم اذ الوجود في الواقع اعم
من الوجود المتكمم وكذا العدم ونفي الاعم ملزوم لنفي الاخص والقدم
الزماني كون الوجود المتكمم غير مسبوق بالعدم المتكمم بل مستمر في محاذاة
جميع الزمان في طرفه الماضي **الفصل الثاني** في بيان النسبة بين كل
اثنين من اقسام الحدوث والقدم وفيه مباحث **المبحث الاول** ان
النسبة تعتبر تارة بين مفاهيمها المصدرية وهي الحدوث والقدم
واخرى بين معانيها الاشتقاقية وهي الحادث والقديم **المبحث الثاني**
ان صور النسبة بين هذه الاقسام خمس عشرة صورة فانه ينشا
من اخذ الاول مع كل واحد مما بعده خمس صور ومن الثاني مع ما بعده اربع
ومن الثالث مع ما بعده ثلث ومن الرابع مع ما بعده اثنتان ومن الخامس
مع السادس واحدة **المبحث الثالث** ان هذه النسب كلها تباين باعتبار
المفاهيم المصدرية واما باعتبار المعاني الاشتقاقية فثمان منها تباين
اربع منها قديم ذاتي مع قديم زماني وحادث مطلقا والاربع الاخرى
قديم دهري او زماني مع حادث كذلك وست منها عموم وخصوص مطلقا
ثلث منها حادث ذاتي مع حادث دهري او زماني وقديم زماني واثنان
قديم دهري مع قديم ذاتي او زماني وواحد حادث دهري مع حادث
زماني وما قبل مع من هذه الستة هو الاعم وما بعدها هو الاخص
والخامسة عشر عموم وخصوص من وجه وهي قديم دهري مع حادث
ذاتي **المبحث الرابع** ان مواد هذه النسب خمسة اشياء **الاول** الموجود

الذي

الذي لم تسبق فعليته ليسية الماهية ولا وجوده الدهري عدم دهري
ولم يتعلق وجوده بمادة ولا مدة وما ذاك الا واجب الوجود لذاته
جل وعلا **الثاني** الموجود الذي سبقت فعليته ليسية الماهية
ولم يسبق وجوده عدم دهري ولا تعلق بمادة ولا مدة وليكن العقل
الثالث الموجود الذي سبقت فعليته ليسية الماهية وتعلق وجوده
بمادة ومدة ولم يسبق وجوده الزماني الدهري عدم زماني ولا دهري
وليكن الحركة التوسيطية للفلك الاعظم **الرابع** الموجود الذي سبقت
فعليته ليسية الماهية ووجوده الدهري عدمه الدهري ولكن لم يتعلق
وجوده بمادة ولا مدة وليكن النفس الناطقة **الخامس** الموجود
الذي سبقت فعليته ليسية الماهية ووجوده الزماني الدهري
عدمه الزماني والدهري كالمولد فللاول القدم الذاتي والدهري
وللثاني القدم الدهري والحدوث الذاتي وللثالث القدم الزماني
والدهري والحدوث الذاتي وللرابع الحدوث الدهري والذاتي وللخامس
جميع انواع الحدوث واعلم ان ما ذكرنا من احوال النسب مبني على مجرد
الاحتمال العقلي واما بالنظر الى البراهين الآتية الموجبة للحدوث
الدهري لما سواه تعالى فالنسب على غير هذا الوجه كما ستراه هناك
ان شاء الله تعالى **المبحث الخامس** في وضع جدول تتبين فيه هذه
الاقسام وموادها ونسبها والقاب نسبها على طريق الرمز وذلك
انا اقتصرنا على الحروف فاخذنا من الفاظ الاقسام كلا من قاف
القدم وحاء الحدوث مع كل من ذال الذاتي ودال الدهري وزاي
الزماني ومن الفاظ المواد باء الواجب ولام العقل وهاء الحركة
وسين النفس ودال المولد ومن القاب النسب تاء التباين
وجه للعموم والخصوص الوجهي والعين والصاد من العموم والخصوص

كالمواليد

المطلق وطول ذلك الجدول خمسة عشر بيتا وعرضه سبعة بيوت
ففي الضلع الاول وهو الايمن الطولي المادة التي لم يصدق عليها
شيء من المنتسبين وفي الثاني المادة التي انفرد بالصدق عليها المنتسب
الايمن وفي الثالث المنتسب الايمن وفي الرابع المادة التي صدق
عليها المنتسبان وفي الخامس المنتسب الايسر وفي السادس المادة
التي انفرد بالصدق عليها المنتسب الايسر وفي السابع القاب النسب
وقدمت الصاد على العين في علامة العموم والخصوص المطلق ان كان
المنتسب الايمن اخص من الايسر وعكست في العكس ووضعت فوق
الجدول ضلعا عرضيا في كل بيت منه ترجمة الضلع الطولي الذي
تحته ثم وضعت دائرة وقسمتها ستة اقسام متساوية وكتبت
في خارجها على كل نقطة من النقط الفاصلة بين اقسامها قسما من اقسام
الحدوث والقدم ووصلت بين كل نقطتين منها بخط كتبت
عليه لقب النسبة بينهما مع ما راعيت في الجدول من تقديم الصاد
على العين والعكس لكن لا يمكن فيها معرفة احوال المواد كما يمكن في
الجدول فهو مغن عنها وافيد منها كما ان ذكاء الفطن اللبيب مغن
عن الامرين وانما ذكرتهما ابرازا للمعقول لمرأى العين فان النفس
الى المحسوسات اميل وللمعقولات المخيلة بحللها اقبل لانها
اول شيء الفته وبه توصلت الى ما علمته وهذه صورتهما

الفصل الثالث في البرهنة على ثبوت الحدوث الدهري لجميع
الممكنات وبيان انه لا اختلاف في ثبوت الحدوث الذاتي للكل
والحدوث الزماني للزمانيات وقبل الخوض في ذلك لا بد من تقسيم
اجمالي يحصر اقسام الموجودات ليتضح توارد انواع الحدوث و
القدم عليها بالنفي والاثبات فاقول مستفيضا من جوده الفياض
ومستميحا من جوده المنزه عن الاغراض الموجود اما مكان او
مكاني او زمان او زماني او مكاني وزماني معا او خارج عنهما اما
المكان فهو ما ينسب اليه الجسم بفي ومن احكامه انه لا يجوز ان
يكون غير منقسم ولا ان يكون منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة
حصول الجسم في النقطة او الخط فهو اما منقسم في جهتين فقط
فيكون سطحا او في الجهات الثلث فيكون بعدا فاذا كان سطحا لا يجوز
ان يكون حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله فهو حال في الجسم الحاوي
للمتمكن ولا بد ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن من جميع الجوانب
والا لم يكن مملوا به وهذا مذهب المشائين وعليه فالجسم الكل
ليس في مكان كما انه ليس في زمان وهو الاصح لان الزمان والمكان
رضيعا ثدي في غالب الاحكام واذا كان بعدا لم يجز ان يكون عدميا
موهوما لانه متقدر لان البعد بين جوانب الدن اعظم من البعد
بين جوانب الكوز وكل متقدر متعين في نفسه متميز عن غيره ولا شيء
من العدم بمتعين ولا متميز فلا شيء من المكان بعدم فهو بعد موجود
واذا كان موجودا لم يجز ان يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه
وسريان ابعادها فيه ولا شيء من العرض كذلك فهو جوهر
واذا كان جوهرا لم يجز ان يكون ماديا والا لزم تداخل الجواهر
المادية وهو بين البطلان ومبين في محله فهو جوهر مجرد واذا

كان مجردا لم يجز ان يكون مفارقا للمادة ذاتا كالعقل والنفس والا
امتنع سريان ابعادها فيه فهو واسطة بين المجرد الصرف والمادي
المحض والتداخل لا يمتنع بين مجرد ومادي ولا استبعاد في وجود
البعد المجرد بعد التصديق بوجود الصور الخيالية والمنامية المعلومة
بالضرورة وهذا مذهب الاشراقيين وعليه فالجسم الكل في مكان
واما المكاني ويسمى المتمكن ايضا فهو الجسم المذكور لا من حيث انه موجود
او جوهر او نحوهما بل من حيث انه متصل قار ممتد في الجهات الثلث ومن
احكامه انه يصح انتقاله عن مكانه بالكلية بالحركة الاينية الى مكان
اخر او بتبدل نسب اجزائه الى اجزاء مكانه بالحركة الوضعية **تنبيه**
ما ينسب الى المكان بفي نوعان حقيقي ومجازي فالحقيقي ليس الا الجسم
من الحيثية التي ذكرناها والمجازي اقسام الاول جزؤه المقداري
المتميز عن جزء اخر في الوضع كاحد جوانبه الثاني جزؤه الغير المقداري
الذي لم يتميز عن جزء اخر في الوضع كالهيولي والصورة الثالث
حدوده كالسطح والخط والنقطة بالقوة كانت او بالفعل الرابع
اعراضه القارة السارية فيه كالبياض ونحوه الخامس ما في جوفه
كفلك زحل بالنسبة الى الفلك الاطلس وما عدا هذه الاشياء لا ينسب
الى المكان بفي لا حقيقة ولا مجازا وانما ينسب اليه بمع التي هي اعم
من في اذ كل ما في الشيء فهو معه وليس كل ما هو مع الشيء فهو
فيه فانا مع البرة والخزدلة ولسنا فيهما واما الزمان فله
معنيان احدهما الآن السيال وهو محل الحركة التوسطية
وما تنطبق هي عليه غير مفارقة اياه ما دامت موجودة والاخر
الزمان الممتد المتصل وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد
هي منه وتنطبق عليه وكما ان الحركة التوسطية السيالة

الحركة بمعنى التوسط هي ان يكون الجسم واصلا الى حد من حدود المسافة في كل آن لا يكون ذلك الجسم واصلا الى ذلك الحد قبل ذلك الآن وبعده منه

وراء حدود الحركة بمعنى القطع فكذلك الان السيال غير الان
الذي هو طرف الزمان والفصل المشترك بين قسميه الماضي و
المستقبل وغير قائم به بل راسم اياه وقائم بجرم الفلك الاقصى
الذي هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التي هي محل الزمان
وللحركة التوسطية الدورية التي هي ملزومة الان السيال
وبالان السيال تكال الحركات التوسطية الدورية والاستقامية
جميعا كما بالزمان يقدر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير
المستديرة والان السيال والحركة التوسطية الراسمان للزمان
والحركة بمعنى القطع في ازاء النقطة الفاعلة للخط كما اذا فرض
مرور راس مخروط على سطح والانات الموهومة التي هي اطراف
الازمنة والاكوان في حدود المسافة التي هي الحدود الموهومة
للحركة بمعنى القطع في ازاء النقاط التي هي اطراف الخطوط بالفعل
والنقاط المفروضة في الخط المتصل بالتوهم الا ان الطرف
ليس الا الآن الوهمي في الزمان ولا يكون الا واصلا والنقطة منها
موهومة واصلة ومنها موجودة فاصلة كما في حدود الحركات
القطعية واطرافها واما الزماني فهو الهيئة الغير القارة وليست
الا الحركة ولها معنيان احدهما حالة بسيطة شخصية هي كون المتحرك
متوسطا بين المبدأ والمنتهى كونا شخصيا سيالا مستمر الذات
الشخصية ما دامت الحركة باقية غير مستقرة النسبة الى حدود ما
فيه الحركة فلا محالة اي ان يفرض في زمان الحركة يكون فيه
للمتحرك موافاة حد من الحدود لا يكون له تلك الموافاة قبل ذلك
الان ولا بعده فلا يكون له ذلك في آنين كما يكون في كل من حدي
الطرفين المبدأ والمنتهى وهذه الحالة البسيطة بحسب نفس

ذاتها السيالة الغير القارة بحسب نسبها اللازمة لها الى حدود
المسافة بالموافاة يقال لها الحركة التوسطية وليست هي بحسب نفسها
من الموجودات الدفعية الوجود ولا من الموجودات التدريجية بل هي
من الموجودات الزمانية التي يستلزم وجودها زمانا تكون هي موجودة
فيه لا على سبيل الانطباق على امتداده بل على ان تكون بتمام هويتها
موجودة في كل جزء من اجزائه وفي كل حد من حدوده على خلاف الامر في
الموجودات التدريجية ولا يصح ان يتوهم آن مفروض يقال له
انه آن اول الوجود وابتداء الحصول على خلاف الامر في الموجودات
الدفعية فالحركة بهذا المعنى لا يتصور انطباقها على مسافة ما متصلة
ولا على زمان ما ولا على امر ما ممتد الهوية اصلا انما تكون منطبقة
الذات انطباقا قاسيا لا ابدا على حد غير منقسم من حدود المسافة
وعلى آن غير منقسم من آنات الزمان **والثاني** هيئة متصلة هي
القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى يقال
لها الحركة القطعية وهي تدريجية الوجود غير قارة الاجزاء انما وعاء
هويتها وظرف حصولها الزمان وحدودها الموهومة الغير المنقسمة
اكوان مفروضة في الوسط بحسب حدود منفرضة في المسافة وآنات
موهومة في الزمان فالحركة بالمعنى الاول خارجة عن الحركة بهذا المعنى
غير قائمة بها بل راسمة اياها وقائمة بموضوعها وملاك راسميتها
لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية السيالة وعدم استقرار
نسبتها الى الحدود الموهومة في المسافة **واما** الذي هو مكاني وزماني
معا فهو الاشخاص المتكثرة المتغيرة الواقعة تحت نوع من الانواع كالافراد
الانسانية فانها باعتبار جسميتها في مكان وباعتبار تغيرها بالحركات
الكيفية والكمية في زمان بخلاف اجسام الافلاك فان حركتها الوضعية

لا تستدعي

لا تستدعي تغيرها في ذاتها **واما** الخارج عن هذه الاقسام الخمسة
فهو الواجب تعالى والمجردات المرتفعة عن افقي الزمان والمكان **تنبيه**
ما ينسب الى الزمان بفي نوعان حقيقي ومجازي فالحقيقي ليس الا الحركة
كما قدمناه والمجازي انواع **الاول** جزؤه وهو الماضي والمستقبل اللذان
هما جزءان من الزمان بمعنى القطع **الثاني** طرفه بالقوة وهو الآن
الفاصل بين الماضي والمستقبل **الثالث** الآن السيال الراسم للزمان
القطعي **الرابع** المتحرك فانه في الزمان باعتبار حركته **الخامس** السكون
فكون الماضي والمستقبل فيه ككون قسم العدد فيه وكون الآن
الفاصل بينهما فيه ككون النقطة الموهومة في حدود الخط فيه
وكون الآن السيال فيه ككون الشعلة الجوالة في الدائرة النارية
وكون المتحرك فيه ككون المعدود في العدد وكون السكون فيه
فلمقابلته للحركة وما عدا هذه الاشياء لا ينسب الى الزمان
بفي لا حقيقة ولا مجازا وانما ينسب اليه بمع الى آخر ما قدمناه في
المكان اذا انتقش هذا في صحيفة خاطرك وانطبع في رقيم جوهرك
فاعلم انه من الذائع الصحيح بالنقل المتواتر الدائر على الالسن والثابت
في الصحف في طبقات الاعصار والادوار ان في حدوث العالم خلافا
شائعا بين الحكماء وغيرهم فذهب اهل الحق من الملل ان العالم محدث
مخلوق له اول احدثه الباري تعالى وابدعه بعد ان لم يكن كان
الله ولم يكن معه شيء وهو السبيل المستبين وعليه اجماع
السفراء السابقين من الانبياء والمرسلين واطباق اهل الزلفى
الذين عوضوا بالوحي والعصمة في الاولين والآخرين ووافقهم
على ذلك جماعة من اساطين الحكمة وقدماء الفلسفة منهم امام الحكمة
افلاطون الالهي والستة السابقون عليه وهم ثاليس وانكساغورس

والكسيمايس من اهل ملطية وفيثاغورس وانباذقلس وسقراط
من اهل ايشينية ويونان وهم السبعة الاصول وغيرهم ممن
على سننهم من الاوائل والشعراء والنساك والقول بقدم العالم
وازلية الحركات انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدما
صريحا وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا فنسج
على منواله من كان من تلامذته وصرح القول فيه مثل الاسكندر
الافرودسي وثامسطيوس وفرفوريوس وصنف ابرقلس
المنتسب الى افلاطون في هذه المسئلة كتابا واورد فيه هذه
الشبه قال الامام الفارابي في كتاب الجمع بين الرأيين وما يظن
بارسطاطاليس انه يرى ان العالم قديم وان افلاطون على خلاف
رأيه فاقول ان الذي دعا هؤلاء الى الظن القبيح المستنكر بارسطاطاليس
الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا انه قد توخذ قضية واحدة بعينها
يمكن ان يوتى على كلا طرفيها بقياس من مقدمات ذائعة مثال ذلك
هل العالم قديم ام ليس بقديم وقد ذهب على هؤلاء المختلفين اما
اولا فان الذي يوتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد
وايضا فانه ليس غرض ارسطاطاليس في كتاب طوبيقا هو بيان
امر العالم لكن غرضه بيان امر القياسات المركبة من المقدمات
الذائعة وكان قد وجد اهل زمانه يتناظرون في اللذة هل خير ام
شر وكانوا ياتون على كلا الطرفين من كل مسئلة منهما بقياس من
مقدمات ذائعة وقد بين ارسطاطاليس في ذلك الكتاب
وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق
والكذب لانه ربما كان كاذبا ولا يطرح في الجدل لشهرته وربما
كان صادقا مستعملا لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان

طوبيقا لفظة يونانية معناها الجدل

فظاهر

فظاهر انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا
المثال الذي اتى به في هذا الكتاب ومما دعاهم الى ذلك الظن
ايضا ما يذكره في كتاب السماء والعالم ان الكل ليس له بدء زماني
فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ
تقدم فبين في ذلك الكتاب وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية
ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث
عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ومعنى قوله ان العالم ليس له بدء زماني
انه لم يتكون اولا فاولا باجزائه كما يتكون البيت مثلا او الحيوان
الذي يتكون اولا فاولا باجزائه فان اجزاءه يتقدم بعضها بالزمان
والزمان حادث عن حركة الكل فمحال ان يكون لحدوثه بدء زماني ويتصحح
بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري جل جلاله اياه دفعة بلا زمان
وعن حركته حدث الزمان ومن نظر في اقاويله الربوبية في كتابه
المعروف باثولوجيا لم يشتبه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا
العالم فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى وهناك يبين ان
الهيولى ابدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء وانها تجسمت عن الباري
سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين ايضا في السماع الطبيعي ان
الكل لا يمكن ان يكون حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك في العالم جملة
يقول في كتاب السماء والعالم ويستدل بالنظام البديع الذي يوجد
لاجزاء العالم بعضها مع بعض وقد بين هناك امر العلل وكم هي واثبت
العلة الفاعلة وقد بين هناك ايضا امر المكون والمحرك فانه غير المكون
والمحرك وكما ان افلاطون في كتابه المعروف بطيماوس بين ان كل مكون
فانما يكون عن علة مكونة له ذاته كذلك ارسطاطاليس بين في كتاب اثولوجيا
ان الواحد موجود في كل كثرة ثم ترقى الى القول في اجزاء العالم الجسمانية

منهما والروحانية وبين بيانا شافيا انهما كلها حدثت عن ابداع البارئ
لها وانه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق مبدع كل شيء على حسب
ما بينه افلاطن في كتبه الربوبية هذا ما قاله بالفاظه ثم قال
ولولا ان هذا الطريق الذي نسلكه في هذه المقالة هو الطريق الاوسط
ومتى ما نكبناه كنا كمن ينهى عن خلق ويأتي بمثله لافرطنا في القول
وبينا انه ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق
من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع وتلخيص امر الابداع ما
لارسطاطاليس وقبله لافلاطن ولمن يسلك سبيلهما انتهى
كلام الفارابي قال في القبسات ونحن نقول كانك بما اوتيت من
صريح العقل لا يرتيبك الوهم ان حدوث العالم بالاسر بمعنى حدوثه
الذاتي واستناده في فعلية الذات الى العلة الفاعلة للوجود ثبوته
بالبرهان اليقيني اجماعي عند الحكماء لا يستنكر كونه من البرهانيات
باوثق البراهين لاحد ممن يسلك سبيلهم فضلا عن ارسطاطاليس
واضرابه واصحابه وبمعنى الحدوث الزماني اي ان يكون لوجوده بدؤ
زماني مسبوق بزمان سابق وعدم مستمر فيه وهم كاذب ابطاله
بسلامة الوجدان من فطريات عقول حذاق العقلاء ومن يسير
مسيرهم فضلا عن افلاطن واساتذته اوشركائه فشيء من ذينك المعنيين
لا يصلح لان يتخذ حريما للخلاف ويؤتى به مثالا للمسئلة الجدلية الطرفين
الفاقدة في كلا طرفيها للحجة البرهانية كما نقل عن التعليم الاول في طوبيقا
الشفاء فلذلك لا يعقل الا ان يكون حريم الخلاف ومثال المسئلة الجدلية
فيما اورده ارسطاطاليس ومن يقتاس به هو المعنى الثالث اعني
الحدوث الدهري والاستناد الى المبدع الصانع المخرج لنظام العالم
بجملته من العدم الصريح الى الوجود في الدهر بابطال العدم وابداع

اسم كتاب من حكمة الاشراق والتصوف
لمير باقر داماد من علماء الدولة الصفوية
وهو رجل مشهور من افاضل الشيعة
واكابر الصوفية في تلك
الدولة
رح

الوجود دفعة واحدة دهرية لا بمدة ولا عن مادة ولا بالة واداة
وحركة فهذا لم ينتظم عليه برهان من سبيل العقل الى زمننا وعصرنا
والفلاطونيون بارسطاطاليس هذا الظن دعاهم الى ظنهم هذا تصريحه
في كتبه الالهية والطبيعية بان الاثبات الشريفة المبدعة لم يسبقها
في الاعيان عدم بل انما مسبوقيتها بذات الفاعل الاول لا غير وانما
تاخرها عن الحق سبحانه تاخر بالذات في المرتبة العقلية واضافة
الفاعل الحق اليها بالابداع والايجاد والكائنة كائنة عن الفاعل
الحق من بعد كونها في الاعيان الخارجة ومتاخرة عنه سبحانه تاخرا
بالذات وتاخرا بالوجود في الاعيان واضافته جل ذكره اليها
بالصنع والتكوين والمبدعات في حيز السرمد والكائنات
بالقياس الى عالم الثبات في حيز الدهر وبقياس بعضها الى بعض
في حيز الزمان وان الروس الثلثة التي عنها الكون وهي مبادي
الكائنات هي الهيولى والصورة والعدم لا بزمان ولا بمكان
ولا اختلاف عليه في شيء من ذلك اصلا نعم ما نقله عنه
هذا الشريك المعلم كالناص على انه يسير مسير اعتقاد القول
بالحدوث على المعنى الثالث المتنازع فيه كما هو سبيل شيخه
الامام افلاطن الالهي ونقل مثل ذلك عنه ايضا بعض الناقلين
لاقاويل الاوائل فاذن كلمات ارسطاطاليس في هذه المسئلة
متناقضة متضادة والعالم بمضمرات القلوب ومكنونات الضمائر
عالم الغيب والشهادة اذا تقرر هذا فاعلم ان الزماني هو المتغير ويعبر
عنه بالحادث اليومي وهو نسب الحركة التوسطية الوضعية
الفلكية والاوضاع الجزئية الفلكية والصور النوعية للعناصر
والمولدات وحركاتها التوسطية ونسبها الى الحدود والمسافة

والحركة القطعية وضعية كانت او اينية او كيفية او كمية و
بقية اعراضها وتسمى بالكائنات والمكونات ايضا وما عداها ثابت
غير متغير وهو العقول والنفوس والاجسام والهيولى والصور
الفلكية والحركة التوسطية الفلكية من حيث ذاتها الشخصية
الغير المستقرة والقطعية والآن السيال وجملة الزمان وتسمى
بالابداعيات ثم اعلم انه لا امتراء في انه لا يصح لذي بصيرة ما ان
يتوهم ان الحادث الذاتي هو حد حريم التنازع فقد استبان ان الحدوث
ثابت بالبرهان للممكنات باسرها ومتفق على اثباته لكل ممكن عند الحكماء
عن اخرهم فكيف يسوغ اسناد نفي ذلك الى ارسطاطاليس ومن في
طبقته من العقلاء المراجيح وايضا ذكر في التعليم الاول في فن طوبيقا
ان مسئلة حدوث العالم وقدمه جدلية الطرفين لفقدان الحجة
البرهانية في كلا طرفيها فلا يصح ان يعني بهما القدم والحدوث
الذاتيان بتة ولا ان يتوهم ان حريم النزاع هو الحدوث الزماني
اما يستشعر ان من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحله وحامل محله
والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الازمان والاماكن راسا فكيف يظن
بافلاطن وسقراط ومن في مرتبتهما من فاخم الفلاسفة وائمتهم
انهم يثبتون الحدوث الزماني للعالم الاكبر ويقولون ان نفس الزمان
ومحله وحامل محله والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان و
حاصلة الذات في الزمان وليس يتفوه بذلك من في دائرة العقلاء
والمحصلين فلقد اصاب الشيخ الرئيس ابن سينا اذ قال في التعليقات
تعليق السؤال الذي يسئل في الاشياء السرمدية وهو هل كان وقت
لم تكن موجودة فيه فهو كما يقال هل كان زمان لم يكن فيه زمان
فاذن انما المعقول من مذهب ارسطاطاليس ان الباري الاول

جل

جل ذكره انما يتقدم على بعض اجزاء العالم الاكبر اعني المبدعات تقدما
بالذات بحسب المرتبة العقلية فقط لا تقدما انفكاكيا في الوجود
بحسب حاق الواقع البات فهي متخلفة عن الباري سبحانه في المرتبة العقلية
بحسب حدوثها الذاتي لا في متن الاعيان الخارجة عن لحاظ الذهن
وحاق الواقع الصريح بحسب الحدوث في الدهر وعلى البعض الاخر اعني
المكونات تقدما ذاتيا بحسب المرتبة العقلية لما لها من الحدوث
الذاتي في حد جوهر الذات من تلقاء نفس الماهية والمعلولية في الوجود
بالقياس الى بارئها القيوم وتقدما اخر ايضا انفكاكيا في متن الواقع
البات وحاق الاعيان الخارجة لما لها من الحدوث الدهري من سبق
العدم الصريح على وجودها في الدهر فهي متخلفة عنه سبحانه في
المرتبة العقلية وفي حاق الاعيان الخارجة جميعا والمستبين
من سبيل الافلاطونيين ان التقدمين الذاتي والانفكاكي والتخلفين
بحسب المرتبة العقلية وبحسب الواقع البات في ظرف الاعيان يعمان
القبيلين جميعا فالعالم الاكبر باسره وبجميع اجزائه من عالمي الخلق
والامر واقليمي الغيب والشهادة بالاضافة الى الباري الحق سبحانه بحسب
التأخر بالذات والتأخر التخلفي في منزلة هذا الحادث اليومي
مثلا وان هذا الا من جهة الحدوثين الذاتي والدهري لكل ما في
عوالم الخلق والامر واقاليم الغيب والشهادة على الاطلاق العمومي
والاستيعاب الشمولي واذ قد تبين لك ان حد حريم النزاع
هو الحدوث الدهري لجميع الممكنات من المبدعات والكائنات وانه
الذي عول عليه جل العقلاء وافاضل البشر فقد حان الشروع
في نظم البرهان الذي على هذا المطلب الشريف واليتيمة العصماء
فنقول اليس من المنصرح لديك ان تقدم ذاته ولا سيما العلة

الجاعلة الفاعلة على ذات المجعول المعلول تقدما بالذات بحسب
المرتبة العقلية من فطريات العقول الصريحة والاذهان المستوية
وعليه اجماع الحكماء والعقلاء كافة والمعلول لا يكون موجودا
في مرتبة ذات العلة الفاعلة الجاعلة اذ الوجود يصل الى ذات
المعلول من ذات العلة وانما يكون بين العلة والمعلول معية
في الوجود بحسب مرتبة ذات المعلول وبحسب متن الاعيان
لا بحسب مرتبة ذات العلة فالعالم الاكبر بجميع اجزاء نظامه
الجملي متاخر عن ذات الباري الفعال الجل ذكره بتة واذ تبين ان
الوجود الاصيل في متن الاعيان عين ماهية الباري الحق
ونفس حقيقته فالمرتبة العقلية وحاق الوجود العيني هناك
واحد وموجوديته سبحانه في حاق كبد الاعيان ومتن خارج الاذهان
هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقة من كل جهة لان وجود الموجود
العيني في الذهن انما يكون بانسلاخه عن الوجود العيني وتمثله
في الذهن بوجود ظلي غير عيني اذ لو كان موجودا في الذهن بوجود
عيني مع الوجود الظلي لزم المحال لامتناع اجتماع الوجودين
لماهية واحدة معا فانهما متباينان بالذات متقابلان بالخواص
والاحكام فيمتنع اجتماعهما في موضوع واحد بعينه فاذا كان
الوجود العيني بعينه نفس جوهر الحقيقة وليس في قوة العقل
واستطاعة الذهن سلخ الماهية عن جوهر ذاتها وسلخ نفسها
وانحاء الوجود غير مبدلة لقوام جوهر الذات وحقائق جوهريات
اصلا فاذن يكون بحصوله الذهني موجودا في الاعيان ومحلوطا
بخواص الوجود العيني ومحفوفا باحكامه بالضرورة الفطرية
والا لزم ان يكون الشيء في الذهن منسلخا عن جوهر ذاته وسلخ ماهيته

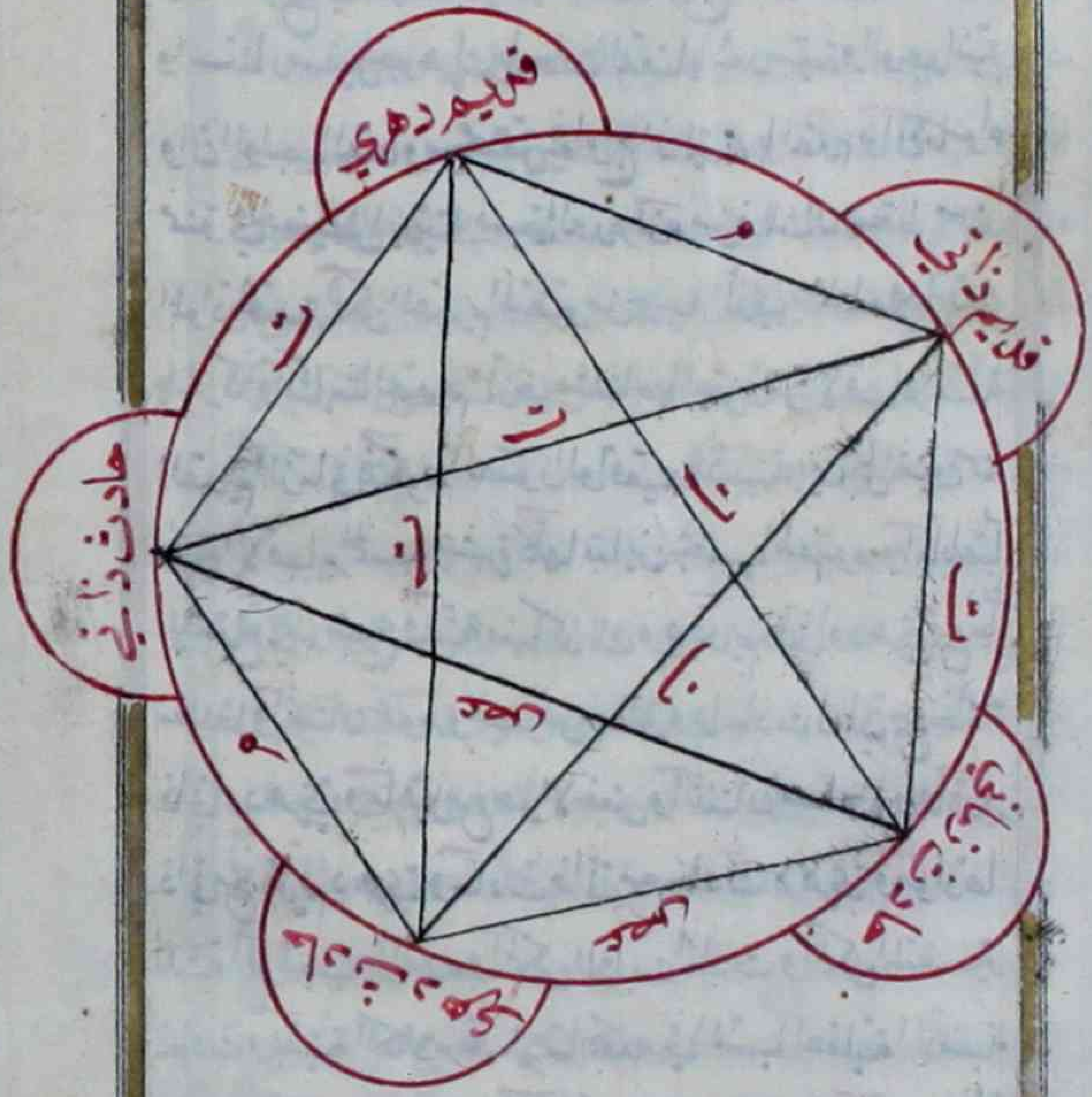
وذلك

وذلك خلف محال فلذلك يمتنع حصوله في الذهن فالموجودية
المتاصلة في حاق الاعيان ومتن الخارج في العالم الربوبي بمنزلة
مرتبة ذات الانسان او ماهية العقل مثلا من حيث هي هي في
عالم الامكان فاذن تاخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقة
جل سلطانه تاخر بالمعلولية هو بعينه التاخر الانفكاكي عنه
سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاق الاعيان وتقدمه
سبحانه على العالم تقدما بالعلية بحسب مرتبة الذات هو بعينه
التقدم الانفرادي في متن الاعيان وكذلك القول هنالك في التقدم
بالماهية بل التقدم بالذات مطلقا فاذن التاخر بالذات عن الباري
الحق الاول سبحانه مطلقا سواء عليه اكان تاخرا بالمعلولية ام
تاخرا بالماهية ام تاخرا بالطبع يرجع الى التاخر الانفكاكي الدهري
وتقدمه جل ذكره بالذات مطلقا سواء كان تقدما بالعلية او تقدما
بالماهية او تقدما بالطبع يرجع الى التقدم الانفرادي السرمدي
وليس يصح ان يقاس ما هنالك بالشمس وشعاعها وما بينهما من
التقدم والتاخر بالذات بحسب المرتبة العقلية والمعية في الوجود
بحسب متن الاعيان كما تمور به الالسن مورا وتفور به الافواه
فورا لما قد رايت ان المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ليست
بعينها هي الوجود في متن الاعيان كما هو سبيل الامر في العالم
الربوبي وكذلك الامر في حركة اليد وحركة المفتاح مثلا وايضا
لو كان الصادر الاول سرمدي الوجود في متن الاعيان مع جاعله
التام الواجب بالذات الذي الوجود في متن الاعيان عين مرتبة
ذاته ونفس سنخ ماهيته لزم ان يكون المجعول في مرتبة ذات
الجاعل ومعه في متن الاعيان معية ذاتية بحسب مرتبة ذاته

وباعتبار نفس ماهيته ولا يتصور لنفس ذات الجاعل بما هي هي مرتبة
عقلية متقدمة تقدما بالذات على ذات المجعول ووجوده اصلا
اليس وجود الجاعل في متن الاعيان الذي بحسبه المعية على هذا
التقدير هو بعينه نفس مرتبة ذات الجاعل وصرف سنخ ماهيته
وقوام نحت حقيقته بما هي هي فكيف يتصور اذن لذات الجاعل ونفس
ماهيته مرتبة عقلية وراء مرتبة الحصول في متن الاعيان الذي
هو بحسبه المعية فاذن يلزم ان تكون مرتبة نفس ماهية الجاعل
من حيث هي هي بعينها هي ما فيه وبحسبه معية الجاعل والمجعول
بالسرمدية في حاق متن الاعيان كما ان مرتبة حصول الوجود في متن
الاعيان كذلك فيبطل تقدم ذات الجاعل على ذات المجعول تقدما بالذات
بحسب مرتبة نفس الماهية بل يكون حصول الوجود في حاق متن الاعيان
لذات المجعول مع مرتبة نفس ذات الجاعل التي هي بعينها مرتبة حصول
الوجود لذات الجاعل في حاق متن الاعيان معية بالمرتبة الذاتية
غير متاخر عنها تاخرا بالذات وتاخرا بالمعلولية وايضا يكون
الممكن الذات الباطل في حد ذاته موجودا ثابتا في مرتبة ذات
الواجب الحق من كل جهة وتسويغ ذلك كله ان هو الا الخروج
عن فطرة العقل الصريح والحيود عن سمت سبيله وخرق اجماع
كافة العقلاء وشق عصاهم وبالجملة الا التخلع من الضريبة
العقلانية والانسلاخ عن القريحة الانسانية فاذن قد استبان
ان تقدم الجاعل الواجب السرمدية بالذات على مجعوله الاول وعلى العالم
الكبير الذي هو جملة مجعولاته بحسب الوجود في متن الاعيان
تقدما سرمديا انفكاكيا من اللوازم المقتضاة لخصوصية الحقيقة
الوجوبية الذاتية التي هي بعينها الوجود المتاصل في حاق متن

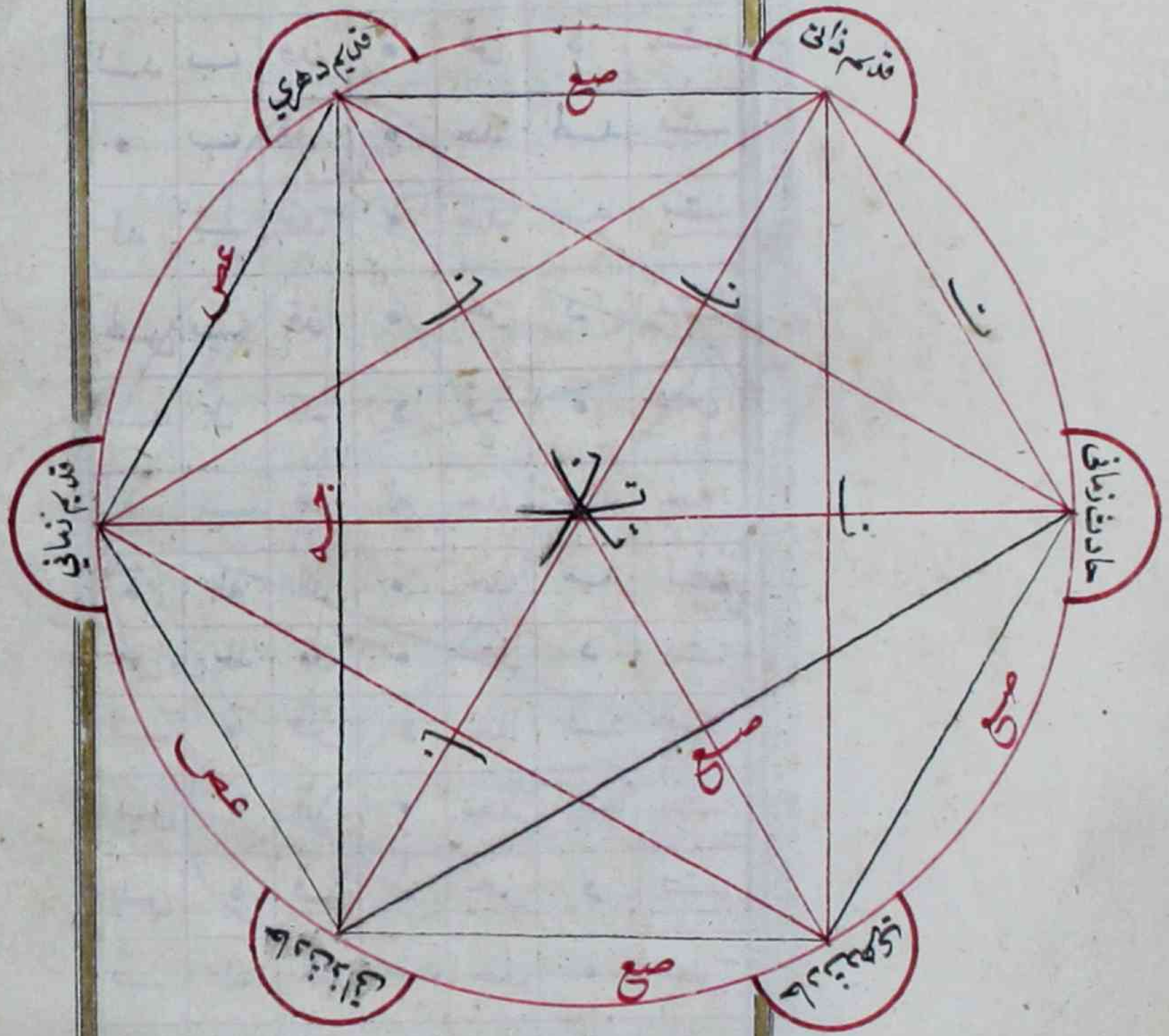
الاعيان والا لزم ان يكون المجعول من جوهريات ماهية الجاعل من
حيث هي هي وان يكون الممكن بالذات من ذاتيات حقيقة الواجب
بالذات ضرورة انه لا يكون في مرتبة نفس الماهية الا ذاتياتها واما
لوازمها وعوارضها فانما تكون في مرتبة متاخرة عنها بالضرورة الفطرية
واذا انطبع في صحيفة خاطرك صور نتائج المقدمات البرهانية
واستنار صقيل جوهرك بلمعات القضايا الحدسية والوجدانية
وان الواجب القدوس مختص في اوج ازليته بالقدم وان ما سواه
ممنو في حضيض ابديته بسبق العدم لزم من ذلك ان يسقط من
المواد الخمسة الممكن القديم المتغير من وجه الذي مثلناه فيما تقدم
بالحركة والثابت القديم الذي مثلناه بالعقل ومن الاقسام الستة
القديم الزماني فتكون الصور الواقعية للنسبة بين كل اثنين من
هذه الاقسام الخمسة عشرة كلها تباين بحسب المفهوم واما باعتبار
الاجتماع في موضوع فستة منها كذلك وهي قديم ذاتي او دهري مع حادث
مطلقا واثنتان عموم وخصوص مطلق وهما حادث زماني مع حادث
ذاتي او دهري وما قبلهما هو الاخص واثنتان مساواة وهما قديم
ذاتي مع قديم دهري وحادث ذاتي مع حادث دهري وموادها
ثلثة الواجب جل اسمه والممكن الثابت الحادث والممكن المتغير
الحادث وبقية الكلام تعلم مما تقدم في النسب العقلية الا نسبة
العموم والخصوص من وجه فانها غير موجودة هنا ووجد بدلها
نسبة المساواة الغير الموجودة فيما تقدم وجعلنا رمزها الميم
في الجدول الاتي وانما رسمناه هنا مع الدائرة مع ان ما تقدم يغني
عنهما اعتناء بشان تصور القدم والحدوث الدهريين والفرق بينهما
وبين الذاتي والزماني منهما لقلة ورودهما على الاذهان

وهذه صورتها



ما بانه المشبان

ما بانه المشبان	ما انفرد به الأصغر	النسب الأصغر	ما اجتمع به المتشبان	النسب الأكبر	ما انفرد به الأكبر	النسب الغائب
هسد	•	قذ	ب	قد	ل	صع
لسد	ب	قذ	•	قز	ه	ت
•	ب	قذ	•	حذ	لهسد	ت
له	ب	قذ	•	حد	سد	ت
لهس	ب	قذ	•	حز	د	ت
سد	بل	قد	ه	قز	•	عص
•	ب	قد	له	حذ	سد	جه
•	بله	قد	•	حد	سد	ت
س	بله	قد	•	حز	د	ت
ب	•	قز	ه	حذ	لسد	صع
بل	ه	قز	•	حد	سد	ت
بلس	ه	قز	•	حز	د	ت
ب	له	حذ	سد	حد	•	عص
ب	لهس	حذ	د	حز	•	عص
بله	س	حد	د	حز	•	عص



الفصل الثالث

ما بالذات بين النسبتين	ما بالعرض بين النسبتين الاوليين	الاعم بين النسبتين	ما بالحقيقة بين النسبتين	الاعم بين النسبتين	ما بالعرض بين النسبتين الاوليين	النسبتين
سد	•	قذ	ب	قد	•	م
•	ب	قذ	•	حذ	سد	ت
•	ب	قذ	•	حد	سد	ت
س	ب	قذ	•	حز	د	ت
•	ب	قد	•	حذ	سد	ت
•	ب	قد	•	حذ	سد	ت
س	ب	قد	•	حز	د	ت
ب	•	حذ	سد	حد	•	م
ب	س	حذ	د	حز	•	عص
ب	س	حد	د	حز	•	عص

واما المقالة الثانية ففيها فصلان الفصل الاول
في القضاء والقدر اما القضاء بالمد ويقصر فله معان كثيرة
في اللغة منها الاداء والفراغ والفصل والامضاء والابرام و
الخلق والانهاء والموت والاماتة واحكام العمل والانفاذ والايجاب
واتمام الوطر وبلوغه وغير ذلك وعند اهل الشرع قطع الخصومة
او قول ملزم صدر عن ولاية عامة وقيل هو موضوع للقدر المشترك
بينهما وهو انقطاع الشيء وتمامه واما القدر بفتح الدال
وتسكن فهو تبيين كمية الشيء والتقدير والحكم واما معناهما
اصطلاحا ففيه تسعة اقوال القول الاول للاشعري وجمهور
اهل السنة وهو ان القضاء ارادته تعالى الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال والقدر ايجاده اياها على قدر مخصوص
في ذواتها وصفاتها وافعالها واحوالها وازمنتها واسبابها
العادية القول الثاني للصوفية وهو ان القضا عبارة عن
الفيض الاقدس الذي به حصلت الاعيان الثابتة واستعداداتها
الاصلية في العلم الازلي والقدر عبارة عن الفيض المقدس
الذي به حصلت تلك الاعيان في الخارج بلوازمها ولواحقها
وبيانه اجمالا ان الذات العلية من حيث هي هي ليست متعلقة
بشيء من الاشياء لاستغنائها لانها التمام وفوق التمام واما
اسماؤها النسبية فما كان منها بذاته طالبا للبطون فهو ايضا
لا تعلق له بشيء من الاشياء ولا يتعلق به ايضا ادراك مدرك
ولا علم عالم سوى العلم الازلي وهي الاسماء التي استاثرت
الذات بعلمها واما الظاهر منها فمنه ما لا يتعلق بشيء من الاشيا
ايضا كالحي ومنها ما يتعلق كالعالم المتعلق بالمعلوم والقادر

بالمقدور

الفيض الاقدس هو عبارة عن التجلي الحبي الذاتي الموجب
لوجود الاشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم
العينية كما قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف
الحديث والفيض المقدس عبارة عن التجليات الاسمائية
الموجبة لظهور ما يقتضيه استعدادات تلك الاعيان
في الخارج فالفيض المقدس مترتب على الفيض الاقدس
فبالاول تحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية
في العلم وبالثاني تحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها
وتوابعها [illegible] السيد السند قدس سره

بالمقدور ثم ان لهذه الاسماء الالهية صورا في العلم الازلي
لانه عالم بذاته لذاته واسمائه وصفاته وتلك الصور من حيث انها
عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة تسمى عندهم بالاعيان
الثابتة كلية كانت وتسمى ماهيات وحقائق او جزئية وتسمى
هويات ثم ان للاعيان الثابتة اعتبارين احدها اعتبار انها
صور الاسماء والاخر اعتبار انها حقائق الاعيان الخارجية فهي
بالاعتبار الاول كالابدان للارواح وبالاعتبار الثاني كالارواح
للابدان وللاسماء ايضا اعتباران احدهما اعتبار كثرتها والثاني
اعتبار وحدة الذات المسماة بها فباعتبار كثرتها محتاجة الى الفيض
من الحضرة الالهية الجامعة لها وقابلة له وباعتبار وحدة الذات
الموصوفة بالصفات مفيضة على صورها وهي الاعيان الثابتة
وكذلك الاعيان الثابتة مستفيضة من الاسماء ومفيضة على الاعيان
الخارجية اذا عرفت هذا ظهر لك صحة قولهم الماهيات مجعولة
وتفصيل المقام ان بعضهم قال الماهيات مجعولة مطلقا لانها ممكنة
وبعضهم غير مجعولة مطلقا لان الجعل يقتضي شيئين ولا شيئين
في البسيط والمركب ينحل الى البسيط لوجوب تناهي اجزاء الماهية
وبعضهم قال المركب مجعول لاحتياجه الى الاجزاء دون البسيط لدليل
القول الثاني وانت خبير بانه لم تتوارد الاقوال على محل واحد وتحقيق
المقام ان الجعل قسمان بسيط وهو الذي يتعدى الى مفعول واحد نحو
وجعل الظلمات والنور ومركب وهو الذي يتعدى الى مفعولين
وهو قسمان احدهما ان يكون الحمل بين مفعوليه صحيحا مفيدا
نحو جعل الله الانسان موجودا والثاني ان يكون غير مفيد نحو
جعل الله الانسان انسانا والاولان ثابتان لجميع الماهيات

لجميع

بسيطة كانت او مركبة عند المحققين وعليه يحمل قول المثبت
على الاطلاق والمنفي عندهم انما هو الجعل بالمعنى الثالث وعليه يحمل
قول النافي على الاطلاق واما القول المفصل فلا يمكن فيه التاويل
ولا وجه له في ذوق التحقيق وقد شرب هذا المشرب الهني من منبع
الزوراء عند باب مدينة العلم نابغة دوان فقال العلة للشيء
بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلا
فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من اوصافه وهو ظاهر وكون
الماهيات غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير
محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرناه اذ نعني به انها بذواتها اثر
الفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تاثير اخر في كونها هي ونفي الاحتياج
اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق انتهى وانما كانت مجعولة لانه
يستحيل كونها ليست بافاضة مفيض في العلم واختراعه والا لزم
ان لا تكون حادثة بالحدوث الذاتي هذا خلف نعم ليس اختراعها
في العلم الازلي كاختراع الصور الذهنية التي لنا اذا اردنا اظهار
امر لم يكن ليلزم تاخرها عن الحق تاخرا دهريا بل علمه تعالى ذاته
بذاته يستلزمها من غير تاخرها عنه تعالى والحاصل انها ازلية
الثبوت في العلم والا لزم الجهل كما قدمناه مستوفى في المقالة الاولى
ومتاخرة عنه تعالى تاخرا ذاتيا لامكانها الذاتي لا زمانيا ولا دهريا
القول الثالث ما اختاره المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته
التي سماها اثبات الباري وهو ان القضاء اقتضاؤه تعالى في الازل
لما سيكون من الاشياء على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على
ما هي عليه في الوجود والقدر حصول الاشياء في الكون على وفق
ما في القضاء **القول الرابع** ما ذكره الامام الرازي في شرح النمط

السابع من الاشارات ونصها الواجب يجب ان يكون عالما بكل شيء لانه
كل شيء لازم عنه بوسط او غير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي
هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون انتهى
فقال الامام القضاء هو المعلول الاول لان القضاء هو الامر الواحد
الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر
فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى
المعلول الاول تجري مجرى تفصيل الجملة **القول الخامس** للمحقق الطوسي
ذكره في هذا الموضع من شرح الاشارات فقال لما كان جميع صور
الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي
معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد
ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ المادة غير
متاتية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي
مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة
من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا مستمر التجدد
غير مستقر الاتصال تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا
بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها
والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة
واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل من قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة
في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة
فيها مرتين **القول السادس** لجمهور الحكماء وهو ان قضاءه تعالى علمه بما

ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث
جملتها على احسن الوجوه واكملها وقدره خروجها الى الوجود العيني باسبابها
على الوجه الذي تقرر في القضاء القول السابع لبعض الحكماء وهو ان
قضاءه تعالى علمه الاجمالي وقدره علمه التفصيلي القول الثامن ما ذكره
ابو البقاء في الكليات وهو ان القضاء ثبوت صور جميع الاشياء
في القلم الاعلى على الوجه الكلي وهو الذي تسميه الحكماء بالعقل الاول
والقدر حصول صور جميع الموجودات في اللوح المحفوظ على وجه التفصيل
وهو الذي تسميه الحكماء بالنفس الكلية القول التاسع ما اختاره صاحب
القبسات وبلغ في تفصيله وتحقيقه اقصى الغايات ولا بد من نقل عبارته
بتمامها لما احتوت عليه من رصانة المعنى واتقانه وجزالة اللفظ وباهر
التقرير وهي من المستبين ان نظام الوجود بجملة ما فيه من مبدأ البدء
الى منتهى العود صادر عن الواحد الحق سبحانه على سبيل الوجوب معاً
في متن الدهر بحسب حاق الواقع وكبد نفس الامر دفعة واحدة دهرية
لا في مرتبة واحدة عقلية بل في درجات عقلية مترتبة بحسب حيثيات
متكثرة متضاعفة على الترتيب العقلي المنازل من لدنه طولاً وعرضاً
فقد استبان لا محالة انه يجب ان يكون النظام الوحداني الجملي الكبير
متسق الطبقات مرتبط العوالم بعضها ببعض اتساقاً طبيعياً وارتباطاً
لزومياً بحسب الوجود في كبد الدهر والصدور عن الفاطر الفعال
في متن الواقع فاذن عالم النفس مرتبط بعالم العقل وعالم الطبيعة
الخامسة مرتبط بعالم النفس وعالم الطبايع الاربع مربوط بعوالم
الطبيعة الخامسة وبالجملة عوالم نظام الكل متلازمة في الوجود
متطابقة في الحذو والموازاة وحامل طباع ما بالقوة في عالم الطبايع

جوهر

جوهر ذات الهيولى المشتركة الواحدة بالشخص وفي عوالم الطبيعة
الخامسة طبيعة الحركة المستديرة الارادية الشوقية الابتهاجية
المتصلة المشتركة وكل ما في احد العوالم ففي ازائه طلسم ومثال وظل وعكس
في العالم الاخر فنفس ذات الهيولى الشخصية المبهمة هنا مثال الحركة المستديرة
المتصلة هناك وللحوادث الكيانية من الكمالات والصور والاعراض
المتواردة على ذاتها المنحفظ وجودها بوحدتها الشخصية المبهمة الحاملة
للقوة الاستعدادية هنا امثلة الاوضاع الخارجة من القوة الى الفعل
وضعاً فوضعاً هناك وللحدوث الزماني مطلقاً تدور رحاه على الخروج
الى الفعل بعد القوة الاستعدادية والهيولى الشخصية القابلة والحركة
المستديرة المتصلة هما الحاملتان لطبيعة ما بالقوة والقابلتان
للخروج الى الفعلية باذن الله سبحانه فاذن عالم الملك على الاطلاق
بما فيه من امتزاجات النسب الهيولانية واعتناقات الهيئات الجرمانية
من خصوصيات الاقدار والكيفيات والاوضاع والاضافات كظل لعوالم
الحمد في قبول الفيض من جود الفعال الحق ورحمته بما فيها من تمازجات نسب
الاشراقات الالهية والشروقات العقلية وتعانقات عكوس الاشعة
البهية الوجوبية والاضواء الملكوتية القدسية وازدواجات روحانية
بين ابتهاجات الكروبيين والمقربين من الملائكة النورية ثم عالم الطبايع
الاربع الاسطقسية بما في اقطاره وآفاقه من النسب الممتزجة والهيئات
المزدوجة كموتم مقتد مقاس بعوالم الطبيعة الخامسة بما فيها من سوانح
نسب الحركات الشريفة المستديرة واضافات الاوضاع المونقة البهجة
وكل جرم سماوي فهو حيوان مطيع لله جل ذكره وعز سلطانه متصرف
في نظام الكون بالتدبير متحمل بمقدار قسط درجته ونصاب مرتبته بانتقاش
صور الموجودات الكلية والجزئية واحوالها واحكامها العينية والعقلية

في لوح نفسه ورقيم ذهنه وكتاب عقله ولقد احسن الفارابي في
الفصوص حيث قال صلت السماء بدورانها والارض برجحانها والماء
بسيلانه والمطر بهطلانه وقد يصلي له ولا يشعر ولذكر الله اكبر اشار
بقوله ولا يشعر الى ان كل موجود فانه بلسان معلوليته وبجوهر هويته
بحسب حال ماهيته ذاكر ومصل لصانعه الفياض شعر بذلك او لم يشعر
ولسان الحال انطق وابلغ من لسان القال والايه تشير قول الله عز وجل
في التنزيل الحكيم وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
ونظام الكل بشخصيته الجلية هو الانسان الكبير الطايع المطيع لله
عز وجل والنائل اقصى الكمال وقضيا التمامية في الفطرة الاولى وهو
احق بقوله سبحانه ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم فمعدل النهار
بمنزلة ام الدماغ والفلك الاقصى بمنزلة الرأس والشمس بمنزلة
القلب وسائر ما فيه بمنزلة سائر ما في الانسان الصغير من البطون
الدماغية والاعصاب والرباطات والشرايين والاوردة والعضلات
والغضاريف والشراسيف والاعضاء والجوارح والهيوليات بمنزلة
العظام وهيولى عالم الكون والفساد بمنزلة عجب الذنب والعقول
والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة التي هي مبادي الادراكات
والتحريكات والنفوس المنطبعة بمنزلة الارواح النفسانية والحيوانية
والطبيعية التي هي في الدماغ والقلب والكبد وكما ان العقول
ماهيات مختلفة بالحقيقة النوعية كل منها نوعه في شخصه فكذلك
الهيوليات وهي بعدد العقول اذ كل عقل واسطة وجود هيولى فكل
جرم سماوي هيولاه مخالفة لهيوليات سائر الاجرام بالماهية
النوعية وكذلك هيولى عالم الاسطقسات واحدة بالتشخص و
مباينة لهيوليات السماويات بالنوع والعقل الذي في ازائها هو

العقل

العقل الفعال المتصرف في العالم الاسطقسي وعنه التعبير في التنزيل
بجبرائيل وشديد القوى وروح القدس والروح الامين المفيض
على النفوس الناطقة الانسانية باذن الله سبحانه وقال بعضهم ان العقل
الذي هو روح فلك الشمس وامام نفسها المجردة ومبدأ حركتها على سبيل
التعشيق والتشويق هو الذي يقال له جبرائيل وروح القدس و
شديد القوى واما العقل الفعال الذي هو ملاك امور عالم العناصر
ومبدأ هيولاه الباقية بوحدتها الشخصية في الاطوار المختلفة
فهو العقل الاخير في السلسلة الطولية وهو عقل فلك القمر وفي الحديث
عن سيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم كل ابن ادم يبلى
الا عجب الذنب هو كناية عن الهيولى الشخصية الباقية الحاملة للكون
والفساد وقال معلم الصناعة ارسطوطاليس ان الباري عز وجل سبق
بالازلية وعلا بالتعزز عن التغير فجرى ملكه دائما وبريد دوم البقاء
جعل الخلاء ثم مراتب فخلق الجوهر غير المحسوس مأوى الصور والحق به
من الارواح ما شاكلها ابدية لا تضمحل جرت قبل الزمان وقبل متى وقبل
اين وخلق بالابد لا بالزمان الطبيعة الخامسة وزينها باكرم الصفات
ثم ههنا لزم ان نعظم خليقة الفلك ونشكر ما هنالك للزومه
امر الخالق وجريه على ما شاء الباري جل وتعالى فجريه واحد متصل و
الطبايع منفعلة والفلك فاعل وقد احسن هرمس المقدم في العلم
حيث يقول الانسان عالم صغير والفلك عالم كبير وكل من كان
من ضرب الصورة فهو اكرم مما كان من ضرب الهيولى انتهى كلام
ارسطوطاليس قلت فاذا انت لاحظت الانسان الكبير الذي
هو كل نظام الوجود بشخصيته الجلية بزغ لك انه لا خالق ولا
حاكم ولا محرك ولا مدبر الا الله سبحانه اذ لا موجود وراء نظام

عالم الامكان بجملته الا هو والنفس المجردة انما سلطانها على البدن
بالحكم والتدبير باذن الله تعالى لا بالخلق والايجاد فاما سلطانه عز
شانه على شخص الانسان الكبير فبالعناية والحكمة والابداع والصنع
والخلق والافاضة والحفظ والهداية والحكم والتدبير واذ نظام الكل
افضل ما في الامكان من النظام الممكن واتمه واكرمه فهو باسانه كماله
وتمامه يذكر صفات كمال بارئه وصانعه ويشهد انه الموجود الحق
من كل جهة ويصفه بانه التمام وفوق التمام والحمد انما هو حقيقته
الوصف بالجميل والثناء على جهة التبجيل والذكر باوصاف المجد
وصفات الكمال فاذن نظام الوجود هو بعينه حمد الله سبحانه على
اتم الوجوه وابلغ الجهات فلعل الحمد في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين
عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصيته الجملية وهويته الكلية
ونظامه الوحداني فالله سبحانه حمد نفسه بنظام الوجود المنبجس
من عنايته والصادر عن افاضته اتم الحمد فقد ظهر انه ما من ذرة
في سموات عالم الامكان وارضيه الا ووجوده بالفعل واجب الانتهاء
في سلسلة الاستناد لا محالة الى البارئ الفعال الواجب بالذات
وليس يتصحح وجوب الوجود الا بالاستناد الى الموجود الحق الواجب
الوجود بالذات في مرتبة كنه ذاته وان علمه سبحانه بكل ما هو الخير في
نظام الوجود والدخيل في نصاب كماله وتمامه تنبجس منه فاعليته
سبحانه لذلك الخير على جهة خيريته وينبعث عنه صدوره ووجوده
من غير افتقار الى سنوح امر اخر اصلا وان علمه بوجه الخير ونصاب
الكمال هو بعينه ارادته ورضاه لا بشوق وهمامة وعنايته واختياره
لا بتشوق واهتزاز فاذن كل ما في دائرة اقطار الوجود وافاق عالم
الامكان وليس يمكن لا محالة الا ان يكون هو خيرا في نظام الوجود

ومتمما

ومتمما لنصاب كماله فانه يدخل في تسبب علمه سبحانه بنحو وجه من
القوة الى الفعل بالضرورة البرهانية فاعلمن ان تسبب علمه تعالى
للاشياء وانبعاث الاشياء عن عنايته سبحانه على سبيل الاجتماع والتاحد
والاجمال هو القضاء وعلى سبيل التفصيل والتكثر والتدريج هو القدر
ولست اقول علمه الاجمالي سبحانه هو قضاؤه وعلمه التفصيلي هو قدره
كما تقوله عامة المتفلسفين وجمهور المقلدين فان ذلك خرص ظني وقول
تخميني اما اولا فلان العلم اعتبار الشيء من حيث انكشافه وظهوره من
غير عزوب واحتجاب والقضاء والقدر اعتبار الشيء بحسب تعلق الفاعلية
بذاته وجريان الامر بوجوده فالقضاء هو ابداع سنخ جوهر الشيء وصنعه
وجريان امركن بتقرره ووجوده في ضمن جملة المبدعات والمصنوعات
بنظامها الجملي الوحداني على حسب العلم بكونها خيرات نظام الوجود التام
الكامل ومتممات نصاب تمامه وكماله والقدر هو ايجاد الشيء وافاضته
باعتبار خصوصية ذاته وهويته من جهة تادية الاسباب المترتبة المتادية
اليه بخصوصه على حسب العلم السابق بخيريته والغاية الموجبة لسببيته
فالقدر تفصيل اجمال القضاء الاول وهما اعتباران لوجوب الفاعلية
المنبجسة عن العلم والعناية والامر الايجادي المنبعث عن الارادة و
المشيئة واما ثانيا فلان الاجمال والتفصيل في علم النفس بحوان من الانكشاف
بحسب كون الصورة العلمية المنطبعة في لوح جوهر النفس للعلوم
واحد بعينه واحدة بسيطة مجملة او متكثرة مركبة مفصلة فالانكشاف
في صورة التفصيل اشد واتم وازيد واكثر والتفاوت في صورتي
الاجمال والتفصيل انما هو بالشدة والضعف والزيادة والنقصان
في الظهور والانكشاف وذلك وصف لنحو الادراك ومرتبته لا بامر
ما من جنبة المدرك يكون داخلا في حقيقة المعلوم في صورة التفصيل

السنخ بكسر السين والخاء المعجمة الاصل كذا في القاموس

دون الاجمال والا لم يكن الاجمال والتفصيل اعتبارين لحقيقة واحدة
بعينها بل كان هناك امران مختلفان بالماهية لا محالة فينخرم الغرض
فاذن يجب ان يكون المعلوم في الصورتين واحدا بالحقيقة بتة وانما
الاختلاف في الصورة العلمية والتفاوت في نحو العلم لا في المعلوم
والصورة الواحدة البسيطة في الاجمال خلاقة للصور المتكثرة في
التفصيل والعلمان الاجمالي والتفصيلي المختلفان في مرتبة الانكشاف
بالشدة والضعف او بالزيادة والنقصان كلاهما علم بالفعل
لا بالقوة كما ظنه صاحبا الاشراق والمطارحات وقلده فيه
الامام الرازي ومن المستبين بالبرهان ان ذلك لا يصح اجراؤه
في علم الله سبحانه الم يستبين بالبرهان اليقيني من سبيل العقل
المضاعف ان علمه تعالى بما عدا ذاته من جهة علمه بذاته الذي هو
عين مرتبة كنه ذاته فذاته الاحد الحق من كل جهة عين العلم التام
وفوق التمام بجميع الاشياء ولا يتصور هناك اشتداد في العلم
وازدياد في الانكشاف اذ ملاك ظهور كل شيء وانكشافه هو
ظهور نفس ذاته سبحانه بذاته لذاته وعدم غروب ذاته عن ذاته
الذي هو بعينه عدم غروب شيء من الاشياء عنه تعالى سلطانه
ولا مدخل لوجود الاشياء في ذلك بوجه من الوجوه اصلا
فعلمه الحضوري بكل شيء قبل وجود الاشياء وعند وجودها
على سبيل واحد فاذن لا يستصح العقل الصريح نسبة الاجمال
والتفصيل الى علمه التام المحيط بكل شيء ازلا وابدا قبل حدوث
الاشياء في الدهر وبعد حدوثها بل انما الصحيح استنادهما
الى معلوماته التي هي الاشياء فهي بحسب ذواتها توجد مجملة
تارة ومفصلة اخرى وعلمه التام سبحانه بها في مراتب وجودها

الاجمالي ووجوداتها التفصيلية غير موصوف بشيء من الاجمال
والتفصيل الا اذا ما اطلق العلم واريد به المعلوم فقد يجري ذلك
في تضاعيف الاطلاقات كما في قوله عز من قائل ولا يحيطون بشيء
من علمه الا بما شاء وبالجملة فقدره تعالى للموجودات بحسب تأدية
الاسباب المترتبة الى كل موجود موجود بخصوص تعينه و
خصوصية هويته تفصيل قضائه الاول فيها بحسب نسبة علمه
سبحانه بوجه الخير في نظام الوجود لوجودها في الدهر جملة في
شخصية عالم الكل الوحداني بامكانه ووجوده بالفعل فاذن القضاء
نسبة فاعلية البارئ الحق سبحانه على حسب علمه وعنايته الى
الانسان الكبير في مرتبة شخصيته الوحدانية الجملية والقدر
نسبة فاعليته سبحانه الى هذا الانسان الكبير في مرتبة تشريح
اعضائه واجزائه وتفصيل اخلاطه واركانه وارواحه وقواه
بحسب تادية الاسباب المترتبة المتادية الى خصوصيات
تفاصيلها **اذا عرفت** فاعلم ان القضاء والقدر على ضربين على
باعتبار الاشياء في العلم وعيني باعتبار تقررها بالفعل
في الاعيان ثم الامور المعتبر دخولها في القضاء والقدر على
ثلثة اضرب احدها كل نظام الوجود المتسق اعني الانسان
الكبير المنظور اليه من حيث شخصيته الكلية ووحدانيته الاتساقية
والثاني ابداعيات عالم الامر من اجزائه اذا نظر اليه نظر المتوحدي
والثالث تكوينيات عالم الخلق منها في لحاظ التشريح فالنظام
الكبير الواحد المتسق انما القضاء المعتبر بالنسبة اليه على فقط
بحسب ظهوره في علم الله سبحانه بل من جهة علمه سبحانه بذاته الاحدية
التي هي العلة الفاعلة التامة له وبسبب علمه التام به وبكونه

اتم نظام كامل وسعة طباع الامكان لفاعليته سبحانه اباه و
وجوده المقتضي متاخر عن هذا القضاء العلمي المتعلق به نحو
من التاخر اعني تاخراً ذاتياً بحسب المرتبة وتاخراً دهرياً
بحسب الحدوث في الدهر والقدر المعتبر بالقياس اليه عيني
فقط بحسب ترتب وجوده في متن الدهر وحاق الواقع بعد
ليسيته في مرتبة الذات وبعد عدمه الصريح في الدهر على علمه
وعنايته تعالى سلطانه ولا قضاء ولا قدر وراءهما
بالقياس اليه اصلاً فوجوده العيني في الدهر كانه تفصيل
لوجوده العلمي المتضمن في علمه التام سبحانه بذاته الاحدية
الحقة التي هي الصورة العلمية لجميع الموجودات والجواهر
الامرية وما معها من سائر ما صنعه الباري الحق لا عن مادة
وفطره في متن الدهر بالابد لا بالزمان يتعلق بها القضاء
العلمي بحسب وجودها في علمه سبحانه وتسبب علمه وعنايته
لابداعها وصنعها واخراجها من الليسية المطلقة الذاتية
الى فعلية الايس والتقرر ومن كتم العدم الصريح الى الوجود
في متن الدهر والقضاء العيني بحسب اعتبار صدوره
عن الباري الفاطر وخروجها من الليس المطلق الى الايس
بالفعل وعن العدم الصريح الى الوجود في الدهر من تلقائه
سبحانه في ضمن نظام كل الوجود الجملي المتسق الوحداني
جملة والقدر العيني بحسب اعتبار صدورها ووجودها
عن بارئها في الدهر من حيث خصوصيات هوياتها
على التفصيل لا من حيث اعتبارها في ضمن نظام الكل الواحد
بالاتساق جملة فهذا معنى وجود الجواهر العقلية وما

معها

معها في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين فاما الكيانيات الزمانية
من الجسمانيات الهيولانية وما معها فاذن لها وجود في الدهر ووجود
في الزمان ووجود في ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملة ووجود
من حيث اعتبار خصوصياتها بما هي هي على التفصيل وكذلك وجود صوري
كلي انطباعي في الواح العقول العالية القدسية التي هي الضرب
الاكرم والملأ الاعلى من البررة الكروبيين والملائكة المقربين
ووجود صوري ايضاً كلي وجزئي انطباعي في اذهان النفوس
السماوية وقواها التي هي ضروب من الملائكة المدبرة المجردة
والجسمانية فلا محالة تتكثر بحسب ذلك مراتب القضاء والقدر
بالقياس الى هذا القبيل من الموجودات فاذن اخيرة المراتب هي
القدر المتمحض الذي ليس هو بقضاء اصلاً لكونه التفصيل المحض الذي
لا تفصيل في الوجود بعده وهو وجود المكونات الزمانية الحادثة
في ازمنتها واوقاتها على التدريج والتعاقب والتقضي والتجدد
على حسب الاستعدادات التدريجية المتعاقبة الحصول في
امتداد الزمان من تلقاء الاسباب المترتبة المتادية اليها والمرتبة
القصوى الوجودية الاجمالية من القضاء الاول لا هي بحسب التقرر
في حاق الاعيان جملة هي القضاء المحض الوجودي الذي ليس هو بقدر
بالنسبة الى القضاء الوجودي اصلاً لكونه الاجمال المطلق الذي
لا اجمال في الاعيان قبله وان كان هو قدراً بالقياس الى القضاء
العلمي بحسب الوقوع في علم الله التام المحيط بكل شيء من جهة علمه
بذاته الاحدية المتقدم على سائر مراتب القضاء والقدر تقدماً
ذاتياً في المرتبة وتقدماً سرمدياً انفكاكياً في الوجود فهذا القضاء
الوجودي الاول الاجمالي بعد القضاء الاول العلمي هو الكتاب

الالهي المعبر عنه تارة بام الكتاب وتارة باللوح المحفوظ
وتارة بالكتاب المبين الذي فيه كل رطب ويابس من رطب
الوجود ويابسه وقصّه وقضيضه جميعا وان هو الا جميع
الموجودات من مبدا الازل الى اقصى الابد بحسب وجود
الجميع في متن الدهر فهو كتاب الله الاعظم وفيه كل جوهر
من الجواهر حرف من الحروف او كلمة من الكلمات وكل عرض
من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف او لتلك الكلمة و
والاجمال في هذه المرتبة من حيث انتفاء التدريج والتعاقب
ومن حيث الانتظام والاتساق فجميع الموجودات بحسب
ذلك الاعتبار في حكم موجود واحد وسائر المراتب العلمية
والوجودية المتوسطة بين المرتبتين القصوى الاجمالية
المتمحضة والاخيرة التفصيلية المحضة كل واحدة منها قضاء
بالنسبة الى ما بعدها من المراتب المتاخرة وقدر بالقياس
الى ما قبلها من المتقدمة ثم اعلم انه ربما يقال للعقل الاول
ولعالم العقول جملة اللوح المحفوظ وام الكتاب والكتاب المبين
لكون كل ما فيه من الصور محفوظا عن التغير والتبدل ولكونه
كتابا الهيا مشتملا على صور جميع الموجودات من غير تدريج
وتعاقب كما ان الكتاب الاعظم الوجودي كذلك بالنسبة الى اعيان
الذوات والهويات جميعا ويقال للنفوس السماوية كتاب المحو و
الاثبات لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها مما يتعلق بالقدر من
صور ما يكون في المستقبل من الحوادث المتقدرة الزمانية وربما
يقال كتاب المحو والاثبات للزمان لكونه عالم التغير والتبدل
والتصرم والتجدد فهو كتاب القدر العيني بحسب اخيرة مراتب

الوجود في الاعيان وبالجملة الامر في كتاب القدر على خلاف
الامر في ام الكتاب الذي هو القضاء الاول اذ لا تغير ولا تبدل
ولا محو ولا اثبات فيه اصلا وهذا معنى جواز البداء في القدر
لا في القضاء فليعلم ولما كان الواجب تعالى ذا قوة فعالة غير متناهية
الفعل خلق لقبول الفيض مادة ذات قوة منفعلة غير متناهية
الانفعال واذ كان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع الصور
الغير المتناهية فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور
[illegible]ة الى الفعل وكانت المادة الواحدة غير متأتية لقبول
[illegible] مختلفتين معا فضلا عن تلك الكثرة قدر بلطيف حكمته
زمانا متصلا فيه تخرج تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا
بعد واحد فتصير الصور في جميع الزمان موجودة في موادها
والمادة كاملة الجوهر بها وخلق فلكا تختلف احوال المادة واستعداداتها
بحسب اختلاف حركته فترد صورة على المادة بحسب استعداد
استعداد وهذا هو القدر الذي لا قدر بعده وهو تفصيل ما كان
مجمل الوجود في القضاء الاول واعلم انه تمتنع في القدر اللانهاية
بالفعل بحسب العدد لنهوض البرهان على استحالة اللانهاية العددية
وانما الصحيح فيه هو اللانهاية اللاتقفية على اتصال الحدود المستمر
انسيابا على التدريج لاستحالة انقطاع الفيض من الفياض الفعال
ووجوب كون الجود الالهي ابدي الحباء غير مجذوذ العطاء على المادة
القابلة واما القضاء الاول الالهي فاللانهاية العددية فيه ثابتة
فان رب القضاء والقدر وراء ما يتناهى بما لا يتناهى بل وراء
ما لا يتناهى بما لا يتناهى جودا ورحمة وقدرة وعلما واثرا لا يضيق
عن الاحاطة بما لا نهاية له عددا مجمله ومفصله والله واسع عليم

وان التسلسل الى لا نهاية من جانب المعلول غير مستحيل فان
الموجودات بحسب الوجود في الدهر ليس بينها ترتب حتى يستحيل
فيها اللانهاية العددية وان العدد نفسه متألف من الوحدات
لا من مراتب الاعداد فليس يتصحح في العدد ترتب اصلا على انه
لو صح ايضا لم تكن اللانهاية فيه في جهة الترتب للانتهاء الى
الواحد في تلك الجهة فاذن نسبة القضاء الى القدر تشبه ان
تكون من وجه كنسبة القسمة الفرضية العقلية الكلية في الجسم
الى القسمة الوهمية الجزئية وكنسبة العلم التعقلي الواحد البسيط
الاجمالي للنفس الناطقة الى علومها المتكثرة التفصيلية فالوجود
العيني للشيء الزمني بما هو متحقق فعلي في كتاب الدهر وممثل حضوري
عند البصير الحق قضاء اجمالي وبما هو كون بالفعل في افق استعداد الزمان
ووقوع تكويني في حدود قطر التقضي والتجدد قدر تفصيلي
وان احق ما تسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في كتاب
الدهر ودفتر المثل العينية والارقام القضائية او الصور الوجودية
والحروف الدهرية وبحسب وقوعها في شركة الزمان وشبكة القدر
الاعيان الكونية والكيانات القدرية واجمال القضاء هو اعتبار
الوحدة الاجتماعية الاتساقية وتفصيل القدر هو اعتبار الكثرة
الانفصالية الافتراقية ثم اعلم انه ليس في طباع الامكان ان يتصور
نظام الوجود افضل واتم مما هو عليه وان مفهوم نظام اتم
من هذا النظام انما هو كمفهومات سائر الممتنعات الذاتية التي لا منطبق
لها في التصور الا باختلاقات الاوهام الكاذبة وتعملات الاذهان
المنكوسة فانه لما كان علم الباري الحق بنظام الخير في الوجود علما
لا نقص فيه ورحمته الفعالة بالجود رحمة لا متناهية فيها وكان ذلك

العلم

العلم سببا ينبعث عنه معلومه وينبوعا ينبجس منه متعلقه
ولم تكن لنظام الكل مادة تمنعه عن تمام النصاب وامكان استعدادي
يعوقه عن غاية الكمال فلا محالة وجب ان يكون الكل قد وجد في غاية
من الاتقان ولا يمكن ان يكون الخير فيه الا على ما هو عليه ولا شيء مما
يمكن ان يكون للكل من فرايض الكمالات ونوافلها الا وقد كان له بالفعل
فكل شيء من نظام الكل بما هو داخل في قوام نظام الكل فهو على جوهره
الذي ينبغي له بحسب نظام الكل فان كان فاعلا ففعله الذي ينبغي
له وان كان منفعلا فعلى انفعاله الذي ينبغي له وان كان مكانيا
ففي مكانه الذي ينبغي له وان كان زمانيا ففي زمانه الذي ينبغي له
وقد استقر في مقره ان النور المفارق اعني الجوهر العقلي مطلب ما هو
ومطلب لم هو فيه واحد وان علته الفاعلية هي بعينها علته الغائية
وايضا علة بدئه هي بعينها علة تمامه اذ ليس يتصور هناك بدء متقادم
وتمام متراخ فكذلك النظام الجملي الذي هو الانسان الكبير مطلب ما هو
ومطلب لم هو فيه واحد فاذا علم ما النظام الجملي علم لم هو وعلم ان
بدأه هو بعينه تمامه وعلم ان وجوده هو بعينه غايته وليس
يعقل له خير ممكن يرجى ولا كمال له منتظر يبتغى اذ لا يصح ذلك الا
لما تكون له مادة وبعوزه استعداد مرهون بامد واستحقاق
مربوط باجل فاما ما ليس تقرره في المادة ووجوده للهيولى فانه
لا يصح ان يوجد ممنوعا عن كماله مقطوعا عن خيره وتمامه فالنظام
الجملي افضل ما يمكن واتم ما يتصور ولا يدخل في الوجود شر بالقياس
اليه اصلا والجاعل الجواد الحق بذاته فاعله وغايته ومبدأ بدئه
الذي هو بعينه نصاب تمامه ونظام كماله بالابد لا بالزمان والجود
الالهي هو المعطي لكل موجود ما في وسع قبوله ومنته امكانه انتهى

كلام المقبسات وهو لعمري قد طبق المفصل واصاب المحز فيما
اجمل وفصل واني بلباب ما عليه ارباب العقول القدسية الجامعين
بين القوتين الفكرية والحدسية من افاضل الصوفية والحكماء و
المتكلمين المتلقين لراية مجد الحقائق باليمين من عدم قصور نظام اتقن
من هذا النظام البالغ فيما يمكن له مرتبة التمام بل فوق التمام ومن
جملة من قرع بها اذان الاذهان ونوه بصدره على تعاقب الازمان
من كساه حلة الاشتهار والبيان حيث قال ليس في الامكان
ابدع مما كان الا وهو حجة الاسلام ومقتدى الخاص والعام الفقيه
المتكلم الحكيم الصوفي المحقق المحدث ابو حامد الغزالي قدس الله نفسه
وعطر رمسه ومن اعظم الادلة واوضحها على هذا المطلب الخطير انه
ما من صفة من صفاته تعالى الا وهي حاصلة له على اعلى درجات
التمام واقصى نهايات الكمال والحكمة من صفاته ومن جملة معانيها
اتقان الفعل كما في القاموس فيجب ان يكون مصنوعاته في غاية
الاتقان ونهاية الاحكام ولذلك قال الاعز قائل صنع الله الذي اتقن
كل شيء وقال ايضا الذي احسن كل شيء خلقه وقال في الفتوحات
في معرض ذلك اذ ليس في الوجود بخل ولا في القدرة نقصان وبين
ذلك الشيخ علاء الدولة في بعض رسائله بضرب مثال ولله المثل
الاعلى حيث قال ان القائل بان الاصلح واجب على الله تعالى لا يجوز
تكفيره لانه متمسك بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة والقائل
بانه لا يجب عليه تعالى شيء انما هرب عن لفظ الايجاب هيبة
من سطوات رب الارباب فلا يجوز تعنيفه لانه سالك مسلك
المتادبين والقول المفصل في هذه المسألة ان باني هذه الدار
الملك القدير الجبار لم يخلق لداره ما هو شر مطلق لانه مخالف

لحكمته

لحكمته وانت مع كونك عاجزا جاهلا تبني لنفسك دارا تعين
منها خلوة لخاصتك ورواقا لاصحابك وغرفة لندمائك
وحجرة لحرمك ومخزنا للجواهر الغالية وبيتا للروايح
العطرة والاشربة الطيبة ومحرزا للادوية المرة والاشربة
البشعة ومخبزا للخبز ومطبخا للطبخ ومبرزا للفضلات وبالوعة
لصب الغسلات وركنا لالقاء القمامات ومستحما للغسل واصطبلا
للدواب وتعين بعض غلمانك لملازمتك ومرافقتك ومجالستك
ومنادمتك وبعضا لصيانة حوايجك المرغوبة واطعمتك واشربتك
الشهية وبعضا للطبخ والخبز وبعضا للكنس والفرش وبعضا
للاتون وبعضا لخدمة الدواب ولو اعترض عليك معترض بانك
لم بنيت هذا المقام للدخان ولم جعلت ذلك المكان مصبا
للقاذورات ولم ملات هذا البيت من الادوية الكريهة المرة
وهلا جعلت كل بيوت الدار مبيضا مفروشا نظيفا مطيبا
بالروايح الطيبة ولم جعلت غلامك الفلاني للكنس والاتون
ولم البست ذلك الثياب اللطيفة الفاخرة وذاك الثياب الغليظة
القذرة وهلا جعلت الكل للمنادمة والمجالسة لضحكت من
قلة عقله وسخافة رأيه وغاية غفلته عما لاحظته انت
وقصدته وانك انما استعملت غلمانك فيما هو الاليق باستعدادهم
والاوفق بعمارة دارك والاصلح لحالهم وحال الدار على ما تقتضيه
الحكمة وصلاح حال الكل من حيث هو كل فانه هو مطمح نظر الحكيم
الحق والعظيم المطلق **الفصل الثاني** في بيان المؤثر في الفعل
الصادر من العبد باختياره ظاهرا اعلم ان العقلاء اختلفوا
في ذلك على ستة عشر قولا فيما علمت **القول الاول** للجبرية

وهو ان العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا
كسب ولا فرق بين الاضطراري من افعاله وبين ما يتوهم اختياريا
منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته الى الجمادات كما يقال
جرى النهر لا يزيد عليها الا بالشعور وهو افراط في نسبة الفعل
اليه تعالى يقابل تفريط القدرية فيها وتفريط في نسبته الى
العبد يقابل افراط القدرية فيها وهو كما ترى خلاف البداهة
قال الاسترابادي في رسالة خلق الاعمال وما اظن ان عاقلا
يقول به في المعنى وان نفوه بحسب اللفظ ثم هو بالتحريك
خلاف القدرية والتسكين لحن او هو الصواب والتحريك للازدواج
كما في القاموس وقال ابن الكمال في رسالة القضاء والقدر
التسكين لغة وقال ابو عبيدة انه مولد واصطلاح المتقدمين
وفي تعارف المتكلمين يسمون المجبرة وفي تعارف الشرع المرجئة
وكانت القدرية في الزمان الاول ينسبون من خالفهم الى الار
حتى غلط في ذلك جمع من اصحاب الحديث وغيرهم فالحقوا هذا
الاسم بجمع من علماء السلف ظلما وعدوانا انتهى كلام ابن
الكمال اقول اختلفوا في مرتكب الكبيرة من غير توبة على ثلثة اقوال
القول الاول انه مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة
مائة سنة وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة القول الثاني
انه لا يعذب اصلا وانما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب
المرجئة المحضة سموا بذلك لانهم يرجئون امر الله في مرتكب
الكبيرة عن ان يعاقبه عليها القول الثالث الجزم بعدم تخليده
في النار ثم تفويض امره في العقاب الى الله تعالى ان شاء عذبه
وان شاء غفر له وهو مذهب اهل الحق ويقال لهم المفوضة.

لما تقدم والمرجئة المتوسطة لقولهم بالارجاء بمعنى تأخير
الامر وعدم القطع بعقاب او ثواب لطائع او عاص وهذا
توسط بين افراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتخليده فيه وتفريط
المرجئة المحضة الجازمين بعدم عقابه راسا كتوسط الكسب
بين الجبر والقدر وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة رضي الله
تعالى عنه من المرجئة كما صرح به في المقاصد وقد قيل له من
اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا لا علم
لنا الا ما علمتنا اذا عرفت هذا ظهر لك ان المراد بمن خالف
القدرية في عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضة
والمتوسطة وان ابا حنيفة من جملة من نسب اليه الارجاء
وحينئذ نقول الذي نسب الارجاء الى ابي حنيفة واضرابه من المفوضة
ان قصد الارجاء المتوسط فقد علمت انه الحق فلا يكون غلطا
ولا ظلما ولا عدوانا وان قصد الارجاء المحض لا يكون ايضا ظلما
ولا عدوانا لان الغالط معذور فتأمل القول الثاني للاشعري
على المشهور من قوليه ولاكثر اتباعه كابن فورك وجماعة من
الماتريدية وجمهور الصوفية والمحدثين وامام الحرمين على
اول قوليه المذكور في الارشاد وعلى التحقيق من مذهبه ولفرقتي
الضرارية والنجارية من المعتزلة وهو ان للعبد ارادة وقدرة
تتعلقان بفعله لا على وجه التأثير ويسمى تعلق الاولى اختيارا
وقصدا وتعلق الثانية كسبا وفعلا وايقاعا واما اخر قولي
امام الحرمين والمشهور من مذهبه وغير المشهور من مذهب
الاشعري فسيأتي في القول السادس عشر ان شاء الله تعالى
القول الثالث لجمهور الماتريدية ومن وافقهم على ذلك من اتباع

الاشعري القاضي ابو بكر الباقلاني وغيره من اهل السنة وهو
ان المؤثر في اصل الفعل قدرته تعالى وفي وصفه قدرة العبد
ففيما اذا ضرب زيد يتيما تاديبا وظلما اصل الفعل وهو الحركة
المشتركة بين الضربين مخلوق بقدرته تعالى وكون الضرب
طاعة وحسنا في الاول ومعصية وقبيحا في الثاني حاصل
بتاثير قدرة العبد وهذا التاثير هو الكسب قال المحقق الروم
الشهير بالبياضي في شرحه على كتب ابي حنيفة الخمسة الذي
سماه اشارات المرام من عبارات الامام في شرح عبارة الفقه
الاكبر وهي قوله وجميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم
على الحقيقة والله خالقها ما نصه اصل الفعل بقدرة الله تعا
والاتصاف بكونه طاعة او معصية بقدرة العبد وهو مذهب
جمهور الماتريدية ففي التوضيح ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة
الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان
للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما
تختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين
وترجيحه وفي الاعتماد ان وجود الفعل بقدرة الله تعا وكونه
حركة وسكونا وطاعة ومعصية بقدرة العبد ومثله في المسايرة
وغيرها واختاره القاضي ابو بكر الباقلاني ومن تبعه من المحققين
من اهل السنة كما في التلويح وفيه التوسط بين القولين والامر
بين الامرين واليه اشار بقوله كسبهم على الحقيقة اي بتاثير قدرتهم
واختيارهم في الاتصاف فان الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة
الاختيار او المدخلية في الايجاد فان الخلق امر اضافي يجب ان
يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع

المقدور

المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب
من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات
ككونه طاعة او معصية حسنا او قبيحا مبني على الكسب لا على الخلق
كما في التوضيح وبين الامام ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه ذلك
حيث قال وهو الذي نقول به قولا متوسطا بين القولين ايهما
مال ملت معه كما في رواية يوسف بن خالد السمتي من رواية
الحارثي والمرغيناني والكردري في المناقب وابي شكور السالمي في
التمهيد وعبد الكريم الجرجاني من رواية القاضي ابي العلا الصاعدي
وابن شجاع الناصري في البرهان الساطع يعني وهو الذي
نقول به ونعتقده في ذلك حال كونه قولا متوسطا بين القولين
اي القول بالجبر والقول بالقدر ايهما مال يعني اي طرف مال اليه
من مقتضى الادلة المثبتة للاضطرار ومقتضى الادلة المثبتة
للاختيار ملت معه بالقول بتاثير القدرتين جميعا ففي التلويح
ان المحققين من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين
امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد اصله ووصفه مجموع خلق
الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني
فقط ليكون قدرا فكان القول بتاثير القدرتين قدرة الله تعا
في الايجاد وقدرة العبد في الكسب والاتصاف كما دل عليه
مجموع الكلام قولا متوسطا جامعا لمقتضى جميع الادلة كما قال
محمد الباقر بن علي بن الحسين رضي الله تعالى عنهم ولا جبر على العباد فيما
يصدر عنهم من الافعال ولا اضطرار لهم كما قاله الجبرية ولا تفويض
اليهم فيه ولا ايجاد لهم عن اختيار كما قاله القدرية ولا تسليط
لهم على ما يصدر منهم ولا ايجاب عن دواعيهم كما قاله الفلاسفة

فانّ بعض افعال العبد لاشعور له بها كالنمو وهضم الغذا وبعضها
مشعور بها لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته و
بعضها مما له قصد الى صدوره وصحة الصدور وغير القصد اذ ربما
يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصدر او لا يصح صدوره
عنه فصحة الصدور واللاصدور هي المسماة بالقدرة وهي لا تكفي
في الصدور لابد ان ترجح احد الجانبين على الاخر والترجيح بالوصف
المسمى بالقصد والارادة وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول
قدرته وارادته فهو باختياره وكلما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره
ثم حصول قدرته لابد وان يستند الى ما لا يكون بقدرته دفعا
للتسلسل وحصول فعله ايضا لابد وان يستند الى ما لا يكون
منه لتخلفه عنه بعد حصول قدرته وارادته وسلامة اسبابه
وآلاته وشمول قدرة الواجب تعالى لجميع الممكنات التي منها فعله
فدل على ان المؤثر فيه كلا القدرتين فالحق القول بهما جميعا مأخوذا
عن اهل بيت النبوة فيما رواه الامام الشافعي والحافظ بن عساكر
والسيوطي عن عبد الله بن جعفر عن علي رضي الله عنهم انه قال للسائل
عن القدر سر الله فلا تتكلفه فلما الح عليه قال اما اذا ابيت فانه امر بين
امرين لا جبر ولا تفويض ولما كان محمد الباقر من شيوخ الامام مشافها
له بالكلام اسنده اليه مشيرا الى سطوع برهانه للافهام واوضح صاحب
التوضيح المقام حيث قال التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كون الافعال موافقة لارادة العبد
لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص
الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات كان الترجيح والتخصيص من
العبد فلا جبر وان لم تكن كذلك فلا تكون الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع

فرق

فرق بين الافعال الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق بها كحركة
نبضنا على شوق نشتهي ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى
بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه
وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد
الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر
على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية
فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب
ونرجح احد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد
ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات
القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثال
ذلك وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء على نبينا و
عليهم الصلاة والسلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع
الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعي
والارادات ومع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك
فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء
يفرض من اجزاء المسافة لا المعنى المصدري الذي هو ايقاع تلك
الحالة فانه يتخيل وجوده ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يتخلف عن
ارادته ولو كان مؤثرا طبعا في ما جرى عليه العادة لم توجد خوارق
العادات وايضا لا تمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها و
لا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصب يجب تمديده لتحصيل
الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن
مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار
العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرت عادته تعالى

انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد
يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم يقصد
لم يخلق ثم القصد مخلوق لله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة اي
كلية يصرفها العبد الى الفعل وتركه على سبيل البدل ثم صرفها
الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار الجزئي
فهذا القصد مخلوق لله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب
الى موجودات هي مخلوقة لله لا ان الله سبحانه خلق هذا الصرف
مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة فحصول الحالة المذكورة بمجموع
خلق الله تعالى واختيار العبد انتهى كلام البياضي وتحقيقه كما
في لسان الخواص ان كل ما صمم الفاعل العزم على ايقاعه فهو مراد
واصيل في استحقاق الاستناد اليه واما ما يتبعه في الاستحقاق
المذكور من الموجودات الرابطية الثابتة لمحالها بدون
ثبوتها في نفسها سواء ثبتت لذات الفاعل او لذات المفعول
فليس مما يقصده الفاعل فلا تتعلق بارادة وتوضيح الكلام
فيه ان الفاعل لشيء تثبت له باعتبارات معان شتى متمايزة
في نفس الامر ككونه مائلا نحوه عازما على فعله قاصدا له فاعلا
جاعلا محدثا ناصا نعا له مخرجا اياه من العدم ومن جملتها كونه
مختارا له مريدا له وكذلك تثبت نظائر هذه المعاني ومضايفاتها
في المفعول ككونه مقصودا مصنوعا وليس ثبوت شيء من هذه المعاني
في شيء من الطرفين مقصودا للفاعل بل المقصود انما هو فعل الامر
المتوجه اليه المنتزعة منه ومن فاعله هذه المعاني فتلخص
من هذا التصوير استغناء حدوث الارادة من فاعلها عن ارادة
اخرى وكذا سائر المعاني المذكورة فانحلت الشبهة المشهورة باندفاع

لزوم التسلسل في الارادة الحادثة فان قلت الظاهر ان الارادة
فعل ارادي للفاعل فلو لم تتعلق بها ارادة فكيف يطلق عليها
الارادي قلنا اطلاق الارادي عليها كاطلاق الوجودي والعدمي
على الوجود والعدم فكما ان وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار
نسبته الى نفسه او مثله بل المقصود منها اشتراكه مع سائر
الوجوديات في عدم دخول معنى العدم في مفهومه كذلك ارادية
الارادة ليست باعتبار تعلق ارادة بها بل باعتبار اشتراكها
مع سائر الاراديات في عدم كون الفاعل كارها فيها **القول
الرابع** للاستاذ ابي اسحق الاسفراييني على احد الاحتمالين في قوله
بحصوله بالقدرتين وهو ان قدرته تعالى مستقلة بالتاثير
فيه وقدرة العبد ايضا مستقلة بالتاثير فيه ومع ذلك هما
معا موثرتان فيه والتزم جواز اجتماع موثرين مستقلين
على اثر واحد وتعلق قدرته تعالى بما تعلقت به قدرة العبد
هو الاعانة وتعلق قدرة العبد بما تعلقت به قدرته تعالى هو
الكسب فالكسب عنده فعل فاعل بمعين **القول الخامس** للاستاذ
ايضا على الاحتمال الاخر وهو ان قدرته تعالى مستقلة بالتاثير
فيه كما في الاحتمال الاول وقدرة العبد غير مستقلة بالتاثير
لكن اذا ضمت اليها قدرته تعالى صارت مستقلة به ومع ذلك
هما معا مؤثرتان فيه فلا يلزم على هذا الاحتمال توارد العلتين
المستقلتين على اثر واحد والكلام في الاعانة والكسب كما في
الاول **القول السادس** لاكثر مشايخ المعتزلة وهو ان الفعل
صادر عن العبد بتاثير قدرته وتخصيص مشيئته سواء وافقتها
المشيئة القديمة او خالفتها ثم تخصيص المشيئة الحادثة كاف

ولا يتوقف تاثير القدرة الحادثة في الفعل على الداعي ولا تعلق
القدرة القديمة بفعل العبد اصلا لا موافقة لاستحالة اجتماع
موثرين على اثر واحد ولا مخالفة للزوم عجز القادر تعالى ان نفذت
الحادثة وانتفاء فائدة التكليف ان نفذت القديمة فالفعل صادر
عن تاثير الحادثة اختيارا لا جبرا ولا ايجابا وهذا عين ما يقوله ابو الحسين
منهم لكنه انما يقوله جدلا مع الفلاسفة لا انه مذهب له وذلك
انه اذا جادلهم وقالوا له اذا لم يكن الواجب علة فاعلة بالايجاب
ولم يكن العالم قديما فلم خصص الواجب احداث العالم بالوقت المعين
دون ما قبله وما بعده اجابهم جدلا فقال الفعل لا يتوقف
على الداعي **القول السابع** لابي الحسين من المعتزلة وهو مذهبه
الذي يقول به اذا تكلم مع اصحابه في سائر المسائل وهو كالذي قبله
الا في ان تاثير القدرة الحادثة في الفعل تبعا للمشية الحادثة متوقف
على الداعي وان الداعي اذا وجد صار الفعل واجب الوقوع والفعل
الذي يصدر من العبد من غير داعية يسمى اتفاقيا وان كان مع
الارادة فالحاصل من مذهبه ان الله تعالى يخلق في العبد قدرة وارادة
ثم العبد يخلق فعله بقدرته التابعة لمشيته لكنهما لا يكفيان في
ذلك بل لا بد من وجود الداعي فاذا وجد الداعي صدر الفعل على سبيل
الايجاب لا على سبيل الاختيار كما بينته في المطالب العالية وفصول
البدايع **القول الثامن** لمحمود الخوارزمي من المعتزلة وهو كالذي
قبله الا ان الفعل عند وجود الداعي يصير اولى بالوقوع لا واجب
الوقوع فصدوره اختياري **القول التاسع** للامام الرازي وهو
ان صدور الفعل يتوقف على وجود القدرة والارادة والداعي
فاذا وجدت لزم وقوع الفعل البتة فهي ملزوم لوقوع الفعل

لكن الملزوم

لكن الملزوم واللازم معا بتاثير القدرة القديمة التابع لتخصيص
المشيئة القديمة على سبيل الاختيار كما ان الجوهر والعرض متلازمان
ومع ذلك فانهما لا يوجدان الا بقدرة الله تعالى **القول العاشر**
للاصفهاني وهو ان قدرة العبد صالحة للتاثير وعدمه فان جعل الله
فيها التاثير اثرت وهذا هو الكسب وان لم يجعله فيها لا تؤثر **القول
الحادي عشر** لعامة المشائين وهو ان مجموع القدرة والارادة
والداعي علة معدة يحصل بها الاستعداد التام لدخول ذلك
الفعل في الوجود لا ان هذه القوى الجسمانية ليس لها صلاحية
الايجاد والتاثير فعند حصول الاستعداد التام يفيض الوجود
على سبيل الايجاب من واهب الصور وهو العقل العاشر على تلك
الماهيات فتصير موجودة فهو موجب والموجب هو الذي يجب
عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ويصدق
عليه انه ان شاء فعل اي ان شاء فعل الشي فعله ولا يصدق عليه
ان شاء ترك اي ان شاء ترك الشي تركه كالشمس في الاشراق والنار
في الاحراق والغرق فان فعل الموجب تابع لمشيئته التابعة لعلمه
ورضاه بخلافهما لعدم شعورهما بما يصدر عنهما **القول الثاني عشر**
لمحققي المشائين وجملة الاشراقيين وهو كالذي قبله الا ان المفيض
هو الواجب تعالى وحده والوسائط معدات فقط فانه جل
اسمه لشدة نوريته وقوة فيضه لا يمكنها من التاثير في شي اصلا
كما حققه المولى الدواني في شرح هياكل النور **القول الثالث
عشر** لبعضهم وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع القدرة والارادة
والداعي ان وافقتها المشيئة القديمة والا فلا **القول الرابع
عشر** للامامية وهو ان المؤثر في فعل العبد قدرته التابعة لمشيئته

او وافقتها مشيته

تعالي والفرق بين مذهبهم ومذهب امام الحرمين ان مشيته تعالى
عندهم وارادته واختياره من صفات الافعال حادثة عند حدوث
المراد بخلاف مذهبه **القول الخامس عشر** لمحقق الصوفية فانهم
قالوا اذا دلت شواهد الشرع المعصوم على ان الفعل الاختياري
واحد بالذات ذو نسبتين مختلفتين كما تقرر فقد دلت على ان
القدرة واحدة بالذات متعددة بالنسب والاعتبارات اى متعددة
بالتعينات الجزئية فى المظاهر وقدرة الحق سبحانه توحد كثرتها
لانها من صور تعيناتها فى المظاهر بحسبها فهي بالذات لله تعالى
والتي للاكوان انما هي بالله تعالي ماشاء الله لا قوة الا بالله وكل
صفة كانت لشيء بغيره فهي حقيقة لذلك الغير لا له فلا قوة
حقيقة الا لله تعالى كما قال تعالي وان القوة لله جميعا اي ان
القوة الظاهرة فى مظاهر الاقويا المتعددة بتعددهم لله جميعا
حقيقة ولهم بالله لا بانفسهم وهذا من اوضح الدلائل على توحيد
الصفات مع تعدد التعينات ولكن لمن كان له قلب والقى
السمع وهو شهيد ومن فهم حق الفهم ان الحق سبحانه له الاطلاق
الحقيقي الذى لا يقابله تقييد المقتضي لان لا يتقيد بقيد
مع صحة ظهوره بكل قيد شاء الظهور به وفيه لم يتوقف
فى الاذعان لتوحيد الصفات المتضمن لتوحيد الافعال
مع اثبات الكسب وتاثير القدرة المضافة الى العبد باذن الله
تعالى **القول السادس عشر** لامام الحرمين وهو ان المؤثر
فى فعل العبد قدرته التابعة لمشيئته ان وافقتها المشيئة
القديمة والا فلا وهو اخر قوليه رجع اليه فى اخر عمره و
ذكره فى كتابه المسمي بالنظامية الذي هو اخر تصانيفه

وان هذا

وان هذا التاثير بالاختيار على التحقيق من مذهبه كما تعطيه
من عبارة النظامية وان كان المشهور عنه فى الكتب المتداولة
كالمواقف وغيره هو الايجاب وهو التحقيق ايضا من مذهب
الاشعري على ما هو المصرح به فى عامة كتبه خصوصا الابانة
التي هي اخر تصانيفه والمعول عليه فى الاعتقاد من بينها
كما سنذكره وان كان المشهور عنه ما قدمناه من نفي تاثير
القدرة العبد راسا اما نص النظامية فهو على ما نقله فى
قصد السبيل عن شفاء العليل لابن القيم فهو قوله قد تقرر
عند كل حاظ بعقله مترق عن مراتب التقليد فى قواعد التوحيد
ان الرب سبحانه وتعالي مطالب لعباده باعمالهم وداعيهم اليها
ومثيبهم ومعاقبهم عليها وتبين بالنصوص التى لا تتعرض للتاويلات
انه اقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل الى
امتثال الامر والانكفاف عن مواقع الزجر ولو ذهبت اتلو الاي
المتضمنة لهذه المعاني لطال المرام ولا حاجة الى ذلك مع
قطع اللبيب المنصف به ومن نظر الى كليات الشرايع وما فيها
من الاستحثاث والزواجر عن الفواحش الموبقات وما نيط
ببعضها من الحدود والعقوبات ثم تلفت الى الوعد والوعيد
وما يجب عقده من تصديق المرسلين فى الانباء وقول الله لهم
لم تعذبتم وعصيتم وابيتم وقد رخبت لكم الطول وفسحت لكم
المهل وارسلت الرسل واوضحت المحجة لئلا يكون للناس على الله حجة
واحاط بذلك كله ثم استراب فى ان افعال العباد واقعة على اثارهم
واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب فى عقله او مستقر فى تقليده
مصمم على جهله ففي المصير الى انه لا اثر لقدرة العبد فى فعله قطع

طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون فان زعم
من لم يوفق لمنهج الرشاد انه لا اثر لقدرة العبد في مقدوره
اصلا واذا طولب بمتعلق طلب الله لفعل العبد تحريما
وفرضا ذهب في الجواب طولا وعرضا وقال لله ان يفعل ما
يشاء فلا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون ولا يسئل
عما يفعل وهم يسئلون قيل له ليس لما جئت به حاصل كلمة بلى
حق اريد بها باطل نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد و
لكن يتقدس عن الخلف ونقيض الصدق وقد فهمنا بضرورة
المعقول من الشرع المنقول ان من عزت قدرته طالب عباده بما
اخبر انهم ممكنون من الوفاء به فلم يكلفهم الا مبلغ الطاقة
والوسع في موارد الشرع ومن زعم انه لا اثر للقدرة الحادثة
في مقدورها كما لا اثر للعلم في معلومه فوجه مطالبة العبد
بافعاله عنده كوجه مطالبته بان يثبت في نفسه الوانا
وادراكات وهذا خروج عن حد الاعتدال الى التزام الباطل
والمحال وفيه ابطال الشرائع ورد ما جاء به النبيون عليهم الصلاة
والسلام فاذا لزم المصير الى القول بان القدرة الحادثة تؤثر
في مقدورها واستحال اطلاق القول بان العبد خالق لاعماله فان
فيه الخروج عما درج عليه سلف الامة واقتحام ورطات
الضلال ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة
والقدرة القديمة فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين
اذ الواحد لا ينقسم فان وقع بقدرة الله استقل بها ويسقط اثر
القدرة الحادثة ويستحيل ان يقع بعضه بقدرة الله فان الفعل
الواحد لا بعض له وهذه مهواة لا يسلم من غوائلها الا مرشد موفق

اذ المرء

اذ المرء بين ان يدعي الاستبداد وبين ان يخرج نفسه عن كونه مطالبا
بالشرائع وفيه ابطال دعوة المرسلين وبين ان يثبت نفسه شريكا
لله في ايجاد الفعل الواحد وهذه الاقسام بجملتها باطلة ولا ينجي من
هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى وذلك ان
قائلا لو قال العبد يكتسب واثر قدرته الاكتساب والرب تعالى
مخترع خالق لما العبد مكتسب له قيل له فما الكسب وما معناه و
اديرت الاقسام المتقدمة على هذا القائل فلا يجد عنه مهربا
ثم نقول قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع
والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ولكنه يضاف
الى الله سبحانه تقديرا وخلقا فانه وقع بفعل الله وهو القدرة وليست
القدرة فعلا للعبد وانما هي صفة له وهي ملك لله وخلق له فاذا كان
موقع الفعل خلقا لله فالواقع به مضاف خلقا الى الله تعالى وتقديرا
وقد ملك الله تعالى العبد اختيارا يصرف به القدرة فاذا اوقع بالقدرة
شيئا آل الواقع الى حكم الله من حيث انه وقع بفعل الله ولو اهتدت
الى هذا الفرقة الضالة لم يكن بيننا وبينهم خلاف ولكنهم ادعوا
استبدادا بالاختراع وانفرادا بالخلق والابتداع فضلوا واضلوا
وتبين تميزنا عنهم بتفريع المذهبين فانا لما اضفنا فعل العبد
الى تقدير الله تعالى قلنا احدث الله القدرة في العبد على اقدار احاط
بها علمه وهيأ اسباب الفعل وسلب العبد العلم بالتفاصيل و
اراد من العبد ان يفعل واحدث فيه دواعي مستحثة وخيرة وارادة
وعلم ان الافعال ستقع على قدر معلوم فوقعت بالقدرة التي
اخترعها للعبد على ما علم واراد فاختيارهم واتصافهم بالاقتدار
والقدرة خلق الله ابتداء ومقدورها مضاف اليه مشيئة

وعلما وقضاء وخلقا وفعلا من حيث انه نتيجة ما انفرد بخلقه
وهو القدرة ولو لم يرد وقوع مقدورها لما اقدره عليه ولما
هيأ اسباب وقوعه ومن هدا لهذا استنير له الحق المبين وتسنم
ذروة اليقين فالعبد فاعل مختار مطالب مامور منهي وفعله
تقدير الله مراد له خلق مقتضى ونحن نضرب في ذلك مثلا شرعيا
يستروح اليه الناظر في ذلك فنقول العبد لا يملك ان يتصرف
في مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فاذا
اذن في بيع ماله فباعه نفذ والبيع في التحقيق معزو الى السيد
من حيث ان سببه اذنه ولولا اذنه لم ينفذ التصرف ولكن العبد
يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة ويعاقب فهذا والله
هو الحق الذي لا غطاء دونه ولا مراء فيه لمن وعاه حق وعيه
واما الفرقة الضالة فانهم اعتقدوا انفراد العبد بالخلق ثم
صاروا الى انه اذا عصى فقد انفرد بخلقه فعله والرب كاره له
فكان العبد على هذا الرأي الفاسد مزاحما الرب في التدبير موقعا
ما اراد ايقاعه شاء الرب او كره انتهى كلام النظامية ثم قال
في قصد السبيل والحاصل مراد امام الحرمين ان العبد ليس مستقلا
في ايقاع افعاله بمجرد مشيئته وان لم توافق مشيئة الحق
بل انما تؤثر قدرته اذا شاء الله ذلك ومكنه منه وهو المعبر
عنه بالاذن ومنه يظهر معنى قولهم العبد مجبور فيما يصدر
عنه من الافعال في عين اختياره له فانه لما لم يقدم عليه الا
عن اختيار منه بعد توهم ان له الفعل والترك لعدم علمه
بالاقدار التي احاط بها علم الله المقتضية ان لا يختار الا هذا
الامر المعين في علم الله على الوجه المخصوص كان مختارا في علمه

وظنه

وظنه ووهمه ولكنه لما لم يقع منه الا ما شاء الله ان يقع واذن
له فيه وان تعلقت مشيئته قبل وقوعه بضده لم يكن لمجرد
اختياره الوهمي مدخل في تاثير قدرته وكلما كان كذلك كان مجبورا
في عين اختياره حقيقة من حيث لا يشعر انه مجبور لما غاب عنه
علم الاقدار التي احاط بها علم الله وهو توسط حسن لوضوح معنى
الكسب فيه وتميزه عن الجبر والاستقلال تميزا بينا انتهى كلام
قصد السبيل ونقل في مسلك السدادة امام الحرمين قال في النظامية
بعد كلامه المتقدم بورقة او اكثر قد اطلت ولكن لو وجدت
في اقتباس هذا العلم من يبرد لي هذا الفصل لكان وحق القائم
على كل نفس بما كسبت احب الي من ملك الدنيا بحذافيرها طول امدها
ثم نقل عن بعضهم بيتين متضمنين للتحذير عن طرفي الافراط و
التفريط محرضين على التوسط الذي سلكه امام الحرمين وهما
قوله • تنكب عن طريق الجبر واحذر • وقوعك في مهاوي الاعتزال •
وسر وسطا طريقا مستقيما • كما سار الامام ابو المعالي • واما
نص الابانة فهو ما ذكره في قصد السبيل ايضا حيث قال ثم رايت
بعد مدة من تاريخ اتمام الشرح من نصوص الشيخ الاشعري
رحمه الله في كتابه الابانة الذي هو اخر تصانيفه كما ذكره الحافظ
ابن تيمية الحنبلي وهو المعول عليه في المعتقد من بين كتبه كما دل
عليه كلام الحافظ ابن عساكر رحمهما الله تعالى ما يدل على ان الاشعري
انما نفى الاستقلال لا اصل التاثير باذن الله وتمكينه فينبغي
الحاقه بهذا المحل ليستفاد من لفظه بالنقل الصحيح ما هو المعتمد
في معتقده الموافق للكتاب والسنة وان امام الحرمين فيما ذكره
في النظامية موافق للاشعري في التحقيق المعتمد عنه في الابانة

وانما خالف المشهور عنه حسب فهم الناقلين الذين لم يتيسر لهم الجمع بين اقواله فنقول وبالله التوفيق قال الحافظ ثقة الدين ابو القسم علي بن الحسن بن عساكر رحمه الله في كتابه تبيين كذب المفتري فيما ينسب الى الامام ابي الحسن الاشعري بعد ما نقل عن الفرق مسائل في طرفي الافراط والتفريط وبين ان الشيخ الاشعري سلك طريقة بينهما ما نصه فاذا كان ابو الحسن كما ذكر عنه من حسن الاعتقاد ومستصوب المذهب عند اهل المعرفة بالعلم والانتقاد فلا بد ان نحكي عنه معتقده على وجهه بالامانة ونجتنب ان نزيد فيه او ننقص منه تركا للخيانة لتعلم حقيقة حاله في صحة عقيدته في اصول الديانة فاسمع ما ذكره في اول كتابه الذي سماه بالابانة فانه قال الحمد لله وساق كلامه الى ان قال وزعموا اي المعتزلة والمكذبون بالقدر انهم يملكون الضر والنفع لانفسهم ردا لقول الله تعالى قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله وانحرافا عن القران وعما اجمع المسلمون عليه وزعموا انهم ينفردون بالقدرة على اعمالهم دون ربهم واثبتوا لانفسهم غنى عن الله عز وجل ووصفوا انفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه هذا لفظه بنقل ابن عساكر وهو كالصريح في انه لم ينكر على المعتزلة الا زعمهم انهم يملكون الضر والنفع لانفسهم من غير استثناء وانهم ينفردون بالقدرة على اعمالهم دون ربهم فيوقعون ما لم يشا الله منها ويشاء الله منها ما لا يقع الذي هو معنى الاستقلال المستلزم للغنى عن الله والاستقلال هو الذي يلزم بطلانه من الدليل الذي استدل به الاشاعرة على ان القدرة الحادثة غير مؤثرة اصلا المذكور في المواقف وغيره وهو كما في المواقف لو كان فعل العبد بقدرته

وتاثيرها

وتاثيرها فيه وانه واقع بقدرة الله تعالى لما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات فلو اراد الله شيئا واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا او عدمهما معا او كون احدهما غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتاثيره فيه انتهى اي واللوازم كلها محالات فان التمانع اللازم منه المستلزم للمحالات المذكورة انما يلزم على تقدير الاستقلال واما اذا كانت القدرة الحادثة مؤثرة باذن الله وتمكينه لا على الاستقلال فلا تمانع لازما اصلا كما يظهر بالتامل في الدليل المذكور وذلك لان العبد لعدم استقلاله اذا شاء ما لم يشا الله وقوعه لم يقع ولا يلزم شيء من المحالات المذكورة اما الاولى فظاهر واما الثالث فلانا لم نفرض العبد مستقلا وقادرا على ما لم يشا الله حتى يلزم خلاف المفروض بل قلنا ان العبد يحصل بقدرته المؤثرة باذن الله ما تعلقت به مشيئته الموافقة التابعة لمشيئة الله لا مطلقا وحينئذ فلا لزوم لشيء من المحالات المذكورة اصلا فاللازم من الدليل الذي ذكروه كاللازم من كلام الاشعري في الابانة السابق انما هو بطلان قول المعتزلة القائلين بالاستقلال واما بطلان مطلق التاثير ولو بالاذن فكلا كما يشهد به النظر فيه من كل لبيب منصف باذن الله تعالى ومن المعلوم انه لا يلزم من ابطال الشيخ الاشعري الانفراد بالقدرة على الاعمال دون الله ان يكون قائلا ببطلان تاثير القدرة باذن الله لا على الانفراد وهو ظاهر بل ذكره لانه يونس في معرض الرد عليهم يدل على انه قائل بتاثير القدرة باذن الله وتمكينه ومشيئته وذلك لان الاستثناء من النفي اثبات بدلالة الاستقراء على التحقيق فيدل على ان العبد يملك الضر والنفع لنفسه اذا شاء الله ذلك بناء على ما هو الاصل

في الاستثناء من الانصاد وظاهران فعل المامورات وترك المنهيات
من النفع للنفس وان فعل المنهيات وترك المنهيات من النفع
للنفس وان فعل المنهيات وترك المامورات من الضر لها فاذا
دلت الاية على ان العبد يملك ذلك اذا شاء الله دلت على ان لقدرته
تاثيرا فيما يصدر عنه من الفعل والترك باذن الله تحقيقا لمعنى
المالكية بالاذن وهو المطلوب وقد قال الاشعري في الابانة بعد
ذلك توكيدا ما نصه وانا لانملك لانفسنا نفعا ولا ضرا الا ما
شاء الله وانا نلجي امورنا الى الله ونثبت الحاجة والفقر اليه في كل
وقت انتهى واللازم منه كما لايخفى انما هو بطلان الاستقلال
الذي يزعمه اهل الاعتزال فان المفتقر الى الله تعالى في كل وقت
لايملك شيئا من دون الله والا لكان مستغنيا عنه في وقت ما
واللازم باطل فلا يكون مستقلا ويدل على ذلك ما نقله في
المواقف عن الامام الرازي في جمعه بين قولي المعتزلة والاشعري
حيث قال ان للقدرة معنيين احدهما مجرد القوة الذي هو مبدأ
الافعال المختلفة والثاني القوة المستجمعة لشرائط التاثير و
ان الاولى قبل الفعل وتتعلق بالضدين والثانية مع الفعل ولا تتعلق
بالضدين ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لاتتعلق بالضدين
والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا
بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع
بين المذهبين انتهى فان في قوله ولعل الشيخ الاشعري اراد
بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير دلالة على ان التاثير
عنده امر مسلم الثبوت وانما الترجي في حمل قوله القدرة مع الفعل

لاقبله

لاقبله وقوله انها لاتتعلق بالضدين على هذا المعنى الثاني
للقدرة لا في اصل تاثير القدرة فيما تتعلق به مشيئة العبد
الموافقة لمشيئة الله وعلى هذا فاعتراض السيد قدس سره عليه
بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال
انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير انتهى مدفوع
بان المثبت مقدم على النافي والذي اوقع الجمهور فيما وقعوا فيه
من نسبة عدم تاثير القدرة الى الاشعري هو قوله الواقع بالقدرة
الحادثة هو كون الفعل كسبا دون كونه موجودا او محدثا فكونه كسبا
وصف للموجود بمثابة كونه معلوما انتهى ففهموا من ذلك ان
لا تاثير لقدرة العبد عند الاشعري في مقدوره كما لا تاثير للعلم في
في معلومه فقالوا في قدرة العبد انها عنده مصاحبة غير مؤثرة
قصد الى التوسط وتفسير كلام الاشعري بهذا ميل عن التوسط
الذي هو الحق فانه لايتبين به التوسط بيانا شافيا وانما التوسط
المحصل للكسب النافي لطرفي الافراط والتفريط من الاستقلال والجبر
هو القول بان لقدرة العبد تاثيرا ولكن باذن الله تعالى لا على الاستقلال
فالاولى ان يفسر كلام الاشعري رحمه الله بما يتنزل على هذا التوسط
وكلامه قابل للتاويل لانه ليس نصا في عدم التاثير فان اوله يدل
على ان الكسب واقع بالقدرة الحادثة والوقوع فرع التاثير واخره
يعطي ان لا تاثير لها حيث شبهه بتعلق العلم بالمعلوم وليس تاويل
اول الكلام بقرينة اخره اولى من تاويل اخره بقرينة اوله بل هذا
اولى بقرينة ان الشيخ الاشعري نص في عامة كتبه على ما يدل
على التاثير على ما نقله عنه صاحب شفاء العليل حيث قال قال
الاشعري في عامة كتبه معنى الكسب ان يكون الفعل بقدرة محدثة

ثمّ وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ومن وقع
منه بقدرة محدثة فهو مكتسب انتهى فانّ هذا الكلام من الشيخ
الاشعري صريح في وقوع الفعل بقدرة محدثة والوقوع فرع التاثير
غاية الامر انّه لم يطلق على العبد انّه خالق ادبا فهو كما قال امام الحرمين
واستحال الاطلاق القول بانّ العبد خالق لاعماله فانّ فيه الخروج
عمّا درج عليه السلف كما مرّ نقله مع تصريحه باثبات التاثير
فثبت بهذا النصّ المذكور في عامّة كتب الاشعري انّه قائل بالتاثير
والمشهور عنه انّه لا تاثير الا لقدرة الله تعالى ولا منافاة لامكان
الجمع بينهما كما بيّنّا وانّما اطلنا الكلام في بيان مذهب امام الحرمين
لغرابته والله ولي التوفيق **واما المقالة الثالثة** ففيها
فصلان **الفصل الاول** في حقيقة التكليف وهي الزام ما فيه
كلفة او طلبه على اختلاف الرايين في كون المندوب مكلّفا
به اولا وما واقعة على الفعل الشامل للكفّ بدنيا عمليا كان
كالصلاة والذكر او نفسيا خلقيا كالصبر والرضى او عقليا
اعتقاديا كالايمان والنيّة واشتماله على الكلفة وهي المشقّة
والعسر يستلزم كونه مقدورا فانّ المعجوز عنه ليس فيه مشقّة ولا
سهولة لانّ اتصاف الفعل بهما فرع امكان الاتيان به والمعجوز
عنه لا يمكن الاتيان به ويخرج به الفعل السهل كتحريك اصبع مثلا
فانّ طلبه او الالزام به لا يسمّى تكليفا والمراد بالمقدور ما له المقدور له
عادة فيشمل ما تعلّق علمه تعالى او اخباره او ارادته او قضاؤه
او قدره بوقوعه او بعدم وقوعه فانّه مقدور له عادة لامكانه
الذاتي والعادي وامّا وجوب وقوعه وامتناع وقوعه بسبب
التعلّق المذكور فسياتي الكلام عليه في الفصل الثاني ان شاء الله تعالى

وخرج

وخرج به الممتنع لذاته كجمع الضدّين وكذا الممكن لذاته الممتنع
عادة كالصعود الى السماء بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق
كما هو مذهب الحنفية الماتريدية واختاره الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني كما في شرح التبصرة وابو حامد الاسفرايني كما
في شرح السبكي لعقيدة ابي منصور وجوّزه الاشعري وجمهور
اتباعه كما هو مفصّل في محلّه وياتي في الفصل الثاني ايضا
والقدرة صفة تؤثّر على وفق الارادة وهذا صادق
على قدرته تعالى اجماعا وعلى قدرة العبد ايضا عند المعتزلة
والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني والاصفهاني وامام
الحرمين وجمهور الماتريدية والقاضي ابي بكر الباقلاني
والامامية والاشعري بناء على التحقيق من مذهبه كما عرفت
وغير صادق عليها في المشهور من مذهب الاشعري ومن
وافقه لانّها غير مؤثّرة عندهم اصلا كما سبق مع انّ هذا
التعريف للاشاعرة ايضا واجاب في المقاصد بانّ المراد
بالتاثير التاثير بالقوّة ويدلّ عليه وجود القدرة
القديمة اذ لا مع عدم تاثيرها في شيء بالفعل اذ ذاك
والا لزم قدم شيء ممّا سواه وكذا تقدّم الحادثة على الفعل
عند المعتزلة ولذلك عرّفها الآمدي بانّها صفة
من شانها التاثير والايجاد وهذا في القديمة ظاهر
وكذا في الحادثة وانّما لم تؤثّر بالفعل عند الاشعري
ومن تبعه لمانع وهو وقوع متعلّقها بقدرته تعالى
ولا امتناع في ان لا تؤثّر لمانع انتهى قوله ويدلّ عليه
ايضا ما صرّح به الشيخ رضي الدين بن محمد القزويني في كتابه

المسمى بلسان الخواص حيث قال مذهب الاشاعرة هو ان
للعبد قدرة ولكنها غير مؤثرة في افعاله لغلبة قدرة الله
تعالى عليها حتى انه لو لم تؤثر قدرة الله تعالى فيها لامكن ان
تقع افعاله بقدرته انتهى اقول وانما صح وجود القدرة
التي هي من ذوات الاضافة مع عدم اضافتها اي تعلقها
بالمقدور بالفعل لمانع ولم يصح مثل ذلك في غيرها من الصفات
ذوات الاضافة كالعلم لان اضافتها ليست بلازمة بل لاحقة
بخلاف نحو العلم فان اضافته لازمة لا لاحقة وتحقيقه
ان الصفة سبعة اقسام القسم الاول الصفة السلبية وهي
التي يدخل في مفهومها السلب والعدم كالقدم والعمى فان
حقيقتها سلب العدم السابق وعدم البصر عما من شانه ان
يكون بصيرا القسم الثاني الصفة المسماة بالحال عند من
يقول بها وهم اكثر المعتزلة وبعض اهل السنة وهي صفة قائمة
بموجود لا موجودة ولا معدومة كالعالمية القسم الثالث
الصفة الاعتبارية ولها ضابطان ذكرهما في المواقف تبعا
لمخترعهما صاحب التلويحات الضابط الاول هو انها كل صفة
لا يجب تأخرها عن الوجود كالوجوب والامكان والامتناع
والحدوث والوجود اذ لو كانت موجودة لزم قيام الموجود
بالمعدوم وهو باطل اجماعا وضرورة الضابط الثاني هو
انها كل صفة تكون بحيث لو وجد في الخارج منها فرد لوجب
ان يتصف بها وحينئذ يلزم ان توجد فيه مرتين مرة على
انها حقيقته فتحمل عليه مواطاة ومرة على انها صفته فتحمل
عليه اشتقاقا كالقدم فانه لو وجد في الخارج فرد منه

وكذا اعتباري كل ما لا يجب [illegible] الصفات [illegible] الوجود
[illegible] المعقولات [illegible] كالوجود فانه على تقدير [illegible]
عدم وجوده [illegible] ان يكون [illegible] والحدوث والذاتية والعرضية
وان كانت [illegible] اعتبارية او لو كانت موجودة [illegible]
في الخارج [illegible] الصفة موجودة [illegible]
اتصاف [illegible] منه شرح المواقف
محال بالضرورة

لقدم

لقدمه ذلك الفرد وحينئذ يصح ان يقال هذا القدم قدم وهو
ظاهر وقديم ايضا والا كان حادثا فيكون الموصوف به ايضا حادثا
فيلزم حدوث القديم واذا لزم ان يكون قديما ننقل الكلام الى قدمه
ويتسلسل هذا خلف وهذا الخلف ما لزم الا من كونه موجودا
في الخارج فوجوده في الخارج باطل فتعين ان يكون امرا اعتباريا
لا وجود له في الخارج وان لم يعتبر معتبر واذا لم يكن موجودا في الخارج
لا يكون قديما لان القديم موجود لا اول لوجوده وليس بحادث
ايضا لان الحادث موجود سبق وجوده العدم بل هو ازلي لان
الازلي امر لا اول له سواء كان ذلك الامر موجودا او معدوما
فكل قديم ازلي كالباري تعالى وبعض الازلي ليس قديما كالقدم
ويقابل الازلي المتجدد فهو امر له اول سواء كان ذلك الامر موجودا
او معدوما فكل حادث متجدد كزيد الموجود وبعض المتجدد ليس
حادثا ككمية الحق للعالم لا يقال التسلسل لازم على تقدير كون
القدم ازليا ايضا لانه حينئذ يجب ان يتصف بالازلية والا كان
متجددا فيكون المتصف به ايضا متجددا فيلزم تجدد الازلي
هذا خلف واذا لزم ان يكون ازليا ننقل الكلام الى ازليته ويتسلسل
هذا خلف لانا نقول لما لم تكن تلك الازليات موجودة في الخارج
وعجزت العقول عن ادراك ما لا يتناهى تفصيلا وكان ادراكها
اجمالا غير كاف في التطبيق تعذر اجراء برهان التطبيق فيها لا يقال
اذا كان القدم غير موجود في الخارج فكيف يصح حمل ما اشتق
منه على الموجود في الخارج لانا نقول انتفاء مبدأ المحمول عن الخارج
لا يستلزم انتفاء الحمل عنه فان العمى غير موجود في الخارج مع اتصاف
معروضه به فيه وتمام البيان في تحقيقها في المواقف والمقاصد

فارجع اليهما القسم الرابع الصفة الحقيقية المحضة وهي الصفة
الموجودة في الخارج التي لا تعلق بشيء محسوسة كانت كالبياض
او معقولة كالحيوان القسم الخامس الصفة التي هي اضافة محضة
كالفوقية والتحتية القسم السادس الصفة الحقيقية ذات
الاضافة اللازمة كالعلم القسم السابع الصفة الحقيقية ذات
الاضافة اللاحقة كالقدرة اذا عرفت هذا فاعلم ان تغير الصفة
الحقيقية المحضة يوجب التغير في ذات الموصوف بها وتغير الاضافة
المحضة لا يوجب تغيرا في ذات الموصوف بها واما الحقيقية ذات
الاضافة فتغير المضاف ليس فيها يوجب تغيرا في الاضافة ثم ان
كانت تلك الاضافة لازمة للصفة لزم من تغيرها تغيرها لان
ارتفاع اللازم ملزوم لارتفاع الملزوم وان كانت لاحقة لا يلزم
من تغيرها تغيرها والضابط الفارق بينهما ان التعلق بالكلي ان
كان كافيا في التعلق بكل جزئي من جزئياته كانت الاضافة لاحقة
كالقدرة فان القادر على حمل مطلق جسم زنته قنطار مثلا قادر
على حمل هذا الجسم الذي زنته ايضا قنطار وذلك كذلك الى اخر
الجزئيات حتى لو لم توجد تلك الافراد اصلا او كانت موجودة ثم
عدمت او بقيت ولم تقع اضافة القدرة بالفعل الى حملها ابدا ما
ضر ذلك في كونه قادرا على الحمل المذكور فثبت ان اصل كونه قادرا
لا يتغير بتغير احوال الاشياء المقدور عليها بل المتغير انما هو الاضافات
الخارجة فقط بخلاف العلم فان العالم بماهية كلية لا يلزم ان
يكون عالما بجزئي من جزئياتها بالفعل فضلا عن الجميع بل لابد في العلم
بكل جزئي من جزئياتها من تجشم كسب جديد وكذلك العالم بالقاعدة
الكلية التي تقع كبرى عند تعرف جزئياتها لا يعلم كل جزئية

من جزئياتها

من جزئياتها التي هي نتايج للقياس المركب من تلك القاعدة ومن
صغرى سهلة الحصول الا بعد التركيب المذكور ومراعاة شرائطه
وانما استوفينا اقسام الصفة مع كفاية القسمين الاخيرين فيما
نحن بصدده تكثيرا للفائدة وتتميما للعائدة واذا تينا على رسم القدرة
المميز لها عن جميع ما عداها بخاصة من خواصها على سبيل الاجمال
فلا بد من تمييزها عن باقي قوى الانسان تفصيلا وتمييز ما كان
باختياره من الافعال عما لم يكن به منها وذلك ان القوى التي هي
مبادي افعال الانسان خمسة اصناف الصنف الاول ما به
يشارك الاجسام العنصرية كثقل بدنه الذي يميله الى مركز العالم
وخفة روحه التي تميله الى محيط العالم الصنف الثاني ما به
يشارك المركبات المعدنية كالقوى المركوزة في كل عضو من اعضائه
التي هي مبدا مزاج ذلك العضو وخاصيته كما يوجد في كل واحد
من المعادن الصنف الثالث ما به يشارك الاجسام النباتية
وهي الغاذية فانها تحفظ البدن بان تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي
لتخلف بدل ما يتحلل منه من الغذاء والنامية فانها تزيد في ابعاد
الجسم على النسبة الطبيعية والمولدة فانها تعد شخصا اخر من فضل
غذاء الانثى والذكر من نوعها والمصورة فانها تذهب مع منيهما
الى الرحم وتفيده بعد استحالته الصور والقوى والاعراض الحاصلة
للنوع الذي انفصل عنه المني وكذلك خوادم هذه القوى من
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة الصنف الرابع ما به يشارك
باقي الحيوانات وهو قسمان القسم الاول مبادي الادراكات
وهو نوعان النوع الاول الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس والذوق
والشم والسمع والبصر النوع الثاني الحواس الخمس الباطنة وهي

الحس المشترك الذي يدرك الصور المأخوذة عن الحواس الخمس الظاهرة كما في حالة اليقظة او عن الخيال كما في حالة النوم و كما في حالة الغموض الطويل والخيال الذي يحفظها بعد غيبوبتها عن الحس المشترك والوهم الذي يدرك المعاني الجزئية الماخوذة عن مدركات الحس المشترك وهو في الحيوان بمنزلة العقل للانسان وله في الانسان ايضا صولة فانه يعارض العقل في احكامه فيثبت ما ينفيه لحكمه بان كل موجود في جهة مع ان العقل ينفيها عن الحق تعالى وينفي ما يثبته كنفيه للمجردات مع ان العقل يثبتها فان انكس العقل واظلم تبع الوهم وان استقام استعمل الوهم في المحسوسات ومنعه عن المعقولات والحافظة التي تحفظها بعد غيبوبتها عن الوهم والمتخيلة التي هي واسطة بين القوتين الاوليين والقوتين الاخريين وتتصرف في الحافظتين بالتخيل القسم الثاني مبادي التحريكات الارادية وهي ايضا نوعان النوع الاول الشوق الى جذب الملايم وهو القوة الشهوية النوع الثاني الشوق الى دفع المنافر وهو القوة الغضبية ومحل هاتين القوتين القلب والدماغ بمعاونة ويتبعهما ما هو في طاعتهما من القوى المركوزة في الاعصاب والعضلات التي بها يحصل تحريك الاعضاء جذبا او دفعا بحسب الارادة الصنف الخامس هي القوة النطقية التي انفرد بها الانسان وهي قسمان القسم الاول العقل النظري الذي به تتصرف النفس في المعقولات لتصل من مرتبة العقل الهيولاني الى مرتبة ملكة الاستحضار ثم منها الى مرتبة ملكة الاستحصال ثم منها الى مرتبة العقل المستفاد التي بها تتمثل في النفس صور المعقولات وتصير عقلا مستفادا وعقلا بالفعل ومعقولا مشتملا على الكل

القسم الثاني العقل العملي الذي به تستنبط النفس الصناعات و تستخرج قوانين المصالح الخلقية والمنزلية والمدنية لتكون معيشتها على الوجه الافضل في الدارين واعلم ان القوة الدماغية المتوسطة بين الحافظتين المتصرفة فيهما بالتخيل كما قدمناه لها في الانسان تصرف ثالث وهو تصرفها في الصور العقلية من الكليات والجزئيات المجردة بالتفكر وتسمى باعتباره مفكرة واعلم ايضا ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره وتكون نسبته الى النفوس الانسانية نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكما هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الاول الذي هو اول المخلوقات وتفصيل المقام ان القوة الباصرة لا يمكنها ادراك المبصرات الا عند صيرورة الهواء مضيئا بسبب طلوع الاشياء النيرة عليه فكذلك قوة البصيرة المودعة في القلب لا تقدر على الابصار الا عند طلوع النيرات الروحانية ثم ان نيرات العالم الجسماني اربعة الشمس والقمر والكوكب والنار واعظمها الشمس ثم القمر ثم الكوكب ثم النار وكذلك نيرات العالم الروحاني اربعة المبدع الاول تعالى وتقدس وبعده الروح الاعظم الذي هو اشرف الارواح المقدسة وبعده درجات الملكة المرتبة مثل مراتب الكواكب وبعده الروح البشري وهو بمنزلة النار ومراتب الارواح البشرية على نوعين النوع الاول ما اشراقها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله سبحانه وتعالى وهم الصوفية والاشراقيون النوع الثاني ما اشراقها وقوتها بسبب تركيب البراهين اليقينية وهم المتكلمون والمشاؤن اذا عرفت هذه القوى الخمس الموجودة في الانسان وعرفت الافعال الناشئة عنها فاعلم ان هذه الافعال منها ما يصدر عن قواه من غير شعوره به كالهضم والنمو ومنها ما يصدر عنها بشعوره ولكن ليس له

فيه اختيار اصلا كمن يتصور الحموضة فتضرس اسنانه او يتوهم
المرض فيمرض وبعضها يصدر عنه باختياره اي بتبع قدرته وارادته
وهو صنفان جسماني كالحركات البدنية واستعمال الحواس ونفساني
كالتخيل والتفكر وبحثنا ههنا مقصور على هذا الصنف الاختياري
وحيث كان تابعا للقدرة والارادة وقد تقدم رسم القدرة وجب
البحث عن حقيقتهما وعن كيفية صدور هذه الافعال عنهما اما بيان
القدرة فهو ان الحيوان اذا كان صحيح المزاج اي معتدله اعتدالا لائقا
به وكانت اعضاؤه سليمة حصلت فيه كيفية نفسانية يمكنه
بسببها صدور الحركات الارادية النفسانية والحيوانية عنه ولا صدورها
كما ينبغي وبقدر ما ينبغي واذا كان في مزاجه واعضائه خلل كان الصدور
واللاصدور بحسب ما تقتضيه تلك الحالة وهذا المعنى ظاهر
وانما الغرض من ايراده ان المراد من القدرة هو الكيفية المذكورة
وانت خبير بان تلك الكيفية متفاوتة شدة وضعفا وسبب
تفاوتها تفاوت استعداده لقبولها وليس له قدرة على تحصيل تلك
الكيفية ولا على تحصيل سبب حصولها الذي هو الاستعداد لقبولها
لانها من مقولة الكيف والكيف غير مقدور للبشر بيانه ان الممكن
اما ذات او صفة والصفة اما فعل او غير فعل كالبياض والفعل اما
غير مقدور كحركة النبض او مقدور فما عدا الاخير لا تتعلق به
قدرة العبد ضرورة واتفاقا وانما يقدر على تحصيل سبب حصول
الاستعداد وذلك بوجهين احدهما تدبير مزاجه بان يحفظه
ان كانت حاصلة ويردها اليه ان كانت زائلة وثانيهما ان
تكون عادته وتمرنه للافعال على وجه يزيد استعداده فانه بتكرار
مباشرة بعض الافعال يزداد قوى هي مبادي تلك الافعال واما

بيان

بيان الارادة فهو ان الحيوان اذا ادرك شيئا باحدى حواسه
وعقله ايضا ان كان انسانا وامكنه الوصول اليه فان كان ذلك الشيء
ملائما له بمعنى انه يعده بحسب علمه او ظنه او تخيله ضروريا او
نافعا له حدث فيه شوق الى وصوله اليه ومنه الشهوة وان كان منافرا
له حدث فيه شوق الى اجتنابه ومنه الغضب وقد يكون شيء واحد
ملائما من وجه ومنافرا من وجه اخر وملائما بحسب عضو ومنافرا
بحسب عضو اخر او ملائما بحسب قوة منافرا بحسب قوة اخرى او ملائما
بحسب حس منافرا بحسب حس اخر او ملائما بحسب الحس منافرا
بحسب التخيل والتعقل ولا يخفى عليك ما تركب منها وامثلتها ثم اذا
حصل هذا الاختلاف حصل بكل ادراك ملائم داع وبكل ادراك
غير ملائم صارف فان ترجحت الدواعي على الصوارف او خلصت
عنها حصل للنفس عزم جازم على طلب ذلك المدرك اما بالحركة اليه
او بجذبه الى نفسه ويسمى ذلك العزم الجازم ارادة وان ترجحت
الصوارف على الدواعي او خلصت عنها حصل للنفس عزم جازم على
الهرب من ذلك المدرك او دفعه عنها ويسمى ذلك العزم كراهة
وان تكافأت الدواعي والصوارف حصل لها التحير والتردد
وطلبت بالتخيل والتفكر ترجيح احد الجانبين على الاخر ولا محالة
يكون لذلك التخيل والتفكر حركة ارادية نفسانية في طلب الترجيح
وتلك الحركة هي المعنى الذي يسمى اختيارا وتسمى النفس باعتباره
مختارة وبالجملة لا يزال بسبب هذه الحركة باقيا حتى يسنح
لها بعد استعمالها الراي والتدبير عزم جازم على ايقاع احد الطرفين
او تعرض عنهما او يعرض لها مهم اخر يصرفها عنهما واما بيان كيفية
صدور الافعال عن القدرة والارادة الحادثة فهو انه متى حصلت

ضاراً ط

الارادة بمعنى العزم الجازم انبعثت القوى المحركة للالات البدنية
بحسب تلك الارادة اما على الفور او في وقت يرى المصلحة في وقوع
المطلوب فيه حتى يوقعه او يعجز عنه وان حصلت الكراهية
حصل ضد التحريك الاول وان انتفى الامران حصل التوقف و
الحاصل ان الفعل الاختياري انما يصدر عن تعلق القدرة وتعلق
القدرة انما ينشأ عن تعلق الارادة والارادة شوق جازم والشوق
الجازم ينشأ عن مطلق الشوق بسبب التخيل والتفكر ومطلق
الشوق ينشأ عن الداعي والصارف وهما الغرض الذي هو ماهية
المصلحة المترتبة على الفعل باعتبار وجودها الذهني بالنسبة الى
الفاعل ويسمى الباعث ايضا وهي هنا ملايمة الامر الملايم او منافرة
الامر المنافر والداعي والصارف انما يحصلان عن اصناف الادراكات
وهي والتخيل والتفكر لا تكون الا بالارادة ولا تحفظ الا بالتدبير الصائب
اما في الحيوان فالادراك الحسي والخيالي والوهمي والتخيلي التي هي مبادي
هذه الافعال جاز ان يكون بحسب التجارب والرياضات والعادات
التي تتفق حتى يصير مجبولا عليها ومهذبا بها بحسب مقتضى جودة
تلك الافعال ورداءتها واكثر افعاله الارادية تابع للدواعي الشهوية
والغضبية والتخيلات التابعة لها واما الانسان فجوهره في
الفطرة مجبول على التعلم والاستكمال في قوتيه النظرية والعملية فان
لم يتهذب فان خلا عن الصحيح والفاسد من العقايد وعن الفضائل
والرذايل من الاخلاق وعن الحسن والقبيح من الافعال وكانت
قواه المدركة والمحركة متوجهة الى اسباب التعيش مقصورة
عليها كانت حاله جارية مجرى باقي الحيوانات بل اسوأ حالا منها
لانها تدرك ما من شانها ان تدركه من المنافع والمضار الدنيوية

فيجتهد

فيجتهد في جلبها وسلبها غاية جهدها مع كونها بمعزل من العذاب
الاخروي بخلافه حيث لم يدرك ما من شانه ان يدركه من
المنافع والمضار الاخروية ولم يجتهد في جلبها وسلبها مع انه يجازى
على ذلك بالعذاب الاخروي اولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا وان
اكتسب فاسد الاعتقادات ورذائل الاخلاق وقبيح الافعال كانت
حاله جارية مجرى الشياطين بل كانت اسوأ حالا منها حيث جعل
القوة النطقية والجزء الملكوتي منه خادما للجزء البهيمي الذي
هو الشهوي والغضبي والجزء الشيطاني الوهمي وان تهذب كان اكثر
افعاله تابعا للدواعي العقلية ومؤديا الى نظام مصالح المعاش
والمعاد بحسب الشخص والنوع على وجه تقتضيه الشريعة والحكمة
الحقتان وتهذبه بهما اولا انما يكون بان يستمع الاوامر والنواهي
الالهية والوعد والوعيد والترغيب والترهيب الصادر عن
الانبياء والحكماء ثم يشتغل باكتساب الفضائل العلمية والتفكر في
المعقولات ليحصل ملكات وعادات مقتضية للخيرات النفسانية
والجسمانية **الفصل الثاني** في بيان بعض الشبه الواردة على
التكليف واختلاف العلماء في الاجوبة عنها حسب اختلاف مذاهبهم
قد كنا بينا لك في الفصل الاول من هذه المقالة ماهية التكليف
وما يتعلق بذلك والان نريد بيان امكانه ووقوعه فنقول **لا يخفى**
على معاني المعاني ان هذه المسألة من اصعب المسائل بحيث ان
جميع العقول التي تفكرت فيها من جهابذة نقاد الشريعة من محدث
وفقيه واصولي ومتكلم من سائر الفرق الاسلامية وغير الشريعة
من كتابي وفلسفي في كل عصر مقرون ومذعنون بوعورة مسلكها
وصعوبة مرتقى ذروتها ولهذا ضرب ببيانها المثل في الخفاء

فقيل اخفى من كسب الاشعري ولا شك ان الكسب انما حاوله من
حاوله من مثبتيه لتصحيح التكليف وبيان امكانه واذا كان
المبين في هذه المرتبة من الخفاء مع وجوب كون المبين سواء كان
تعريفا او دليلا اجلى من المبين فما بالك بالمبين حتى ان امة عظيمة
مشتملة على علماء وعقلاء وهي امة الجبر حادت عن التوسط اعني
الكسب لخفائه المذكور الى الجبر المحض الذي هو افراط في نسبة
الفعل الى الحق تعالى وتفريط في نسبته الى العبد وامة اخرى اعظم
منها واكثر وافضل علماء وعقلاء وهي امة القدر انحرفت عن
التوسط المذكور الى القدر المحض الذي هو تفريط في نسبة الفعل
الى الحق تعالى وافراط في نسبته الى العبد لخروج هاتين الامتين
عنه ان لم يستلزم انتفاءه استلزم شدة خفائه او شدة ظهوره
كما سنذكره وكل ما هذا شانه يسهل الايراد عليه ويصعب الجواب
عنه واعلم ان المواد التي تتألف منها الشبه في هذا المبحث خمسة
اشياء علمه تعالى وقضاؤه واخباره وارادته وقدره فتكون
الشبه بحسبها خمسة لكن الاربعة الاول لما تماثلت في عدم التاثير
في متعلقها كان حكم الدليل المؤلف من احدها حكم الثلثة الاخر فيكتفي
بدليل واحد واما القدر فانه لما كان معناه عند الاشاعرة اخراج
الشيء من العدم الى الوجود وذلك الاخراج تاثير وهو تعلق القدرة كان
الدليل المتألف منه وجوابه مخالفا للدليل المتألف من احد الاربعة
وجوابه فلذلك ذكرناه وحده بعد هذا وجوابه وصورة الشبهة
الاولى ان كل فعل مطلوب ايقاعه من المكلف باختياره فهو اما معلوم
الوقوع له تعالى او معلوم اللاوقوع وكل معلوم الوقوع مطلقا فهو
واجب الوقوع وكل معلوم اللاوقوع مطلقا فهو ممتنع الوقوع فكل فعل

مطلوب

مطلوب ايقاعه من المكلف باختياره فهو اما واجب الوقوع او
ممتنع الوقوع اما الصغرى فلعموم علمه تعالى للكليات والجزئيات
على الوجه الكلي وعلى الوجه الجزئي ايضا على ما هي عليه في نفس الامر
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة واما الكبرى فلان معلوم الوقوع
مطلقا لو لم يكن واجب الوقوع لكان اما ممتنع الوقوع او ممكنه وكذلك
معلوم اللاوقوع مطلقا لو لم يكن ممتنع الوقوع لكان اما واجب
الوقوع او ممكنه والتالي باطل باقسامه الاربعة فكذا المقدم اما
بيان الشرطية فلان نسبة امر الى امر مطلقا لا تخلو اما ان تكون
واجبة الوقوع او ممتنعته او ممكنته وهذه قضية شرطية منفصلة
حقيقية ذات اجزاء ثلثة لا تخلو نسبة من النسب عن جميعها و
لا يجتمع جميعها ولا اثنان منها في نسبة من النسب اصلا وحينئذ
متى انتفى احدها في نسبة لزم ان يثبت فيها احد الاخرين وقد انتفى
في الشق الاول وجوب الوقوع فلزم ان يثبت اما امتناع الوقوع او
امكانه وانتفى في الشق الثاني امتناع الوقوع فلزم ان يثبت اما وجوب
الوقوع او امكانه واما بيان بطلان الشق الاول والثالث من التالي
فلاستلزام الاول كون معلوم الوقوع مجهول الوقوع واستلزام
الثالث كون معلوم اللاوقوع مجهول اللاوقوع والجهل فيهما مركب
لكونهما مدركين على خلاف ما هما عليه فيلزم منه اجتماع الضدين
او المثلين مطلقا مع لزوم اتصافه تعالى بنقيصة الجهل المركب
تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا واما بيان بطلان الشق الثاني
والرابع منه فلانه لو كان معلوم الوقوع او اللاوقوع ممكن الوقوع
واللاوقوع لما لزم من فرض عدم وقوع الاول ولا من فرض وقوع
الثاني محال لذاته لكن يلزم من كل واحد من الفرضين محال لذاته

فلا شيء من معلوم الوقوع او اللاوقوع ممكنا لذاته اما الملازمة فلان
الممكن لو استلزم المحال لاستلزم رفع نفسه فان المحال واجب الارتفاع
وهو على هذا التقدير لازم للممكن ووجوب رفع اللازم يستلزم وجوب
رفع الملزوم فالممكن واجب الرفع هذا خلف واعترض بان العقل الاول
عند الحكماء ممكن العدم معلول للاول تعالى ورفع المعلول يستلزم
رفع علته مع ان ارتفاع الاول جل اسمه محال لذاته فقد لزم من فرض
عدم الممكن محال لذاته واجيب بان المحال لذاته ان يستلزم ارتفاع
الممكن لذاته محالا لذاته ناشئا عن الارتفاع الممكن بان يكون الملزوم
علة للازم اما بالعكس كما هنا وفيما اذا كانا معلولي علة واحدة
فلا واما بطلان التالي فلانه لو امكن عدم وقوع معلوم الوقوع
او وقوع معلوم اللاوقوع امكن انقلاب علمه تعالى جهلا مركبا
وانقلاب العلم جهلا مطلقا اي سواء كان بسيطا او مركبا وسواء
كان في الخالق او في المخلوق من باب انقلاب الحقيقة وانقلاب
الحقيقة مطلقا محال لذاته فانقلاب علمه تعالى جهلا مركبا محال
لذاته وفي ضمن هذا المحال محال اخر في حقه تعالى خاص به وهو اتصافه
بالجهل المركب تعالى شانه مجد علمه المحيط المجاوز حد التمام الذي
هو من خواص الالوهية عن ان يشاب بادنى مرتبة من مراتب
الجهل المركب والبسيط علوا كبيرا واما غيره تعالى فلا شبهة في امكان
اتصافه بجهلها بسيط او مركب ولو بلغ ما بلغ ولا يستحيل عليه شيء
منهما استحالة ذاتية اصلا نعم يستحيل في بعض الممكنات الجهل بعينه
في بعض الاشياء لكن لا لذاته بل لما انه صفة ليست من مقتضى
ذاته كالنبوة والملكية عند الكل والامامة ايضا عند الامامية
واطلاق عنان القلم في تفصيلها يخرجنا عن حاق المقصود فليفصل

الذهن

تمام البرهان

الذهن الوقاد المحيط بامهات الحقائق واذ قد تمت البرهنة على
على مقدمتي الدليل وجبت النتيجة وهي ان كل فعل مطلوب ايقاعه
من المكلف باختياره فهو اما واجب الوقوع منه او ممتنعه منه
فايقاعه اياه باختياره محال وكل ما هو ممتنع الوقوع منه فايقاعه
اياه مطلقا اي سواء كان باختياره او بغير اختياره محال وكلما ايقاعه
اياه مطلقا محال فايقاعه اياه باختياره محال فكل فعل مطلوب ايقاعه
من المكلف باختياره فايقاعه اياه باختياره محال اما الاولى
من الكبرى فللتنافي بين الوجوب والاختيار لان المختار من يصح منه
الفعل والترك وواجب الوقوع منه جبرا او ايجابا لا يمكنه تركه فايقاعه
اياه اختيار المحال واما الثانية منها فلانه لو امكن ايقاعه لامكن
وقوعه لكن وقوعه محال كما هو المفروض فايقاعه محال اما الاستثنائية
فظاهرة واما الملازمة فلان الايقاع عين الوقوع بالذات
واما المغايرة بينهما فانما هي بالاعتبار فقط فان اعتبر العقل
نسبته الى الفاعل سماه ايقاعا وان اعتبر نسبته الى المنفعل سماه
وقوعا كما حقق في محله ولئن سلمنا مغايرته للوقوع بالذات فهو
ملزومه ويلزم من حصول الملزوم حصول اللازم وهكذا
الحكم في سائر الاحداثات المتعدية وبعضهم توهم الانفكاك بينهما
اخذا من امر قشري يقع فيه كل من اعتاد الوقوف عند الظواهر
وهو قولهم كسرته فلم ينكسر وما دري انه مجاز عن اردت
او باشرت كسره فلم ينكسر واذا ثبت ان الايقاع ملزوم للوقوع
بناء على التنزل او اعتبار نسبته الى الفاعل ملزوم لاعتبار نسبته
الى المنفعل بناء على التحقيق والوقوع ملزوم اخص لامكان الوقوع
امكانا عاما وصدقت المقدمة الاجنبية وهي ان

ملزوم ملزوم الشيء ملزوم لذلك الشيء ثبت ان الايقاع ملزوم
اخص لامكان الوقوع امكانا عاما وامكان الوقوع مناف
لامتناع الوقوع وصدقت المقدمة الاجنبية وهي ان ملزوم
منافي الشيء مناف لذلك الشيء بالاولى ان كان اللازم اعم
كما هنا فان امكان الوقوع اعم من الايقاع لان كل موقع ممكن
الوقوع ولا عكس لانفراد ممكن الوقوع في المعدوم الذي هو
غير ممتنع فانه ممكن الوقوع لكنه ليس بموقع واما اذا كان مساويا
له كقولنا الانسان ملزوم للناطق والناطق مناف للصاهل
فيقال في المقدمة الاجنبية ملزوم مناف الشيء مناف لذلك
الشيء كذلك ولا يقال فيه مناف لذلك الشيء بالاولى والسر
فيه ان مناط المنافاة القيود ذاتية كانت او عرضية فكلما
كانت القيود اكثر كانت المنافيات اكثر الا يرى ان الانسان
لما كانت قيوده اكثر من قيود الحيوان نافى ما نافاه الحيوان وزاد
عليه بما فاته لجميع ما دخل معه تحت الحيوان وظهر من هذا
ان المنافاة كما تقبل العموم والخصوص تقبل الشدة والضعف
ايضا فان منافاة الانسان للشجر اشد من منافاة الحيوان له
فانه ينافيه بامرين وهما الحس والحركة الارادية والانسان
ينافيه بثلثة اشياء هذان والنطق فايقاع الشيء مناف
لامتناع وقوعه لكن امتناع وقوعه حق لما قدمناه فايقاعه
محال وحاصل ما ثبت فيما تقدم ان كل فعل مطلوب من المكلف
ايقاعه بالاختيار فهو اما معلوم الوقوع منه له تعالى او معلوم
اللاوقوع وكل معلوم الوقوع منه له تعالى فهو واجب الوقوع
منه وكل معلوم اللاوقوع منه له تعالى فهو ممتنع الوقوع منه

فكل

فكل فعل مطلوب من المكلف ايقاعه بالاختيار فهو اما واجب
الوقوع منه او ممتنع الوقوع منه وكل واجب الوقوع منه فايقاعه
اياه بالاختيار محال وكل ممتنع الوقوع منه فايقاعه مطلقا محال
وكل ما ايقاعه مطلقا محال فايقاعه بالاختيار محال فكل فعل
مطلوب من المكلف ايقاعه اياه بالاختيار فايقاعه اياه بالاختيار
محال وكل ما ايقاعه بالاختيار محال فالتكليف بايقاعه بالاختيار
تكليف بالمحال وكل تكليف بالمحال فهو خال عن الفائدة وكل خال
عن الفائدة فهو عبث وكل عبث فهو مناف للحكمة التي هي اتقان
الشيء واتقانه ان يكون على وجه تترتب عليه فائدته التي من
شانها ان تترتب عليه ثم ان فعل ما ينافي الحكمة وان لم يكن
محالا في حق الممكن لكنه محال في حق الواجب تعالى لقاعدة
مقررة في محلها وهي ان كل صفة من صفاته تعالى فهي ثابتة له
على اعلى مراتب الكمال ومجاوزة حد التمام اذ لا مطمع لجنس النقصان
في ان يحوم حول ذلك الجناب راسا فثبت ان التكليف نفسه
محال ايضا لانه تكليف بالمحال فقط ثم اعلم ان هذا الدليل
سلمه قوم ونبا عنه اخرون والذين سلموه افترقوا الى فرقتين
فرقة رتبت عليه انتفاء الانبياء والشرائع كالبراهمة وقوم
اثبتوا الانبياء والشرائع والتزموا الجبر المحض وهم الجبرية
ومذهبهم معروف في محله واما من نبا عنه وهم سائر المليين
والفلاسفة فتعرضوا للجواب عنه والترتيب الطبيعي يقتضي
تقديم المعتزلة فانهم ابعد الناس عن الجبر بحسب ظنهم مع
انهم لا مفر لهم منه كما قال بعض العلماء العلم والداعي عدوان
للاعتزال وقال الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه اذا سلم

المعتزلي العلم بطل مذهبه فاعلم ان المعتزلة افترقوا في الجواب
عن هذا الدليل الى اربع فرق بحسب اختلافهم في علم الحق تعالى و
لنذكر قبل الشروع في ذلك ثلثة امور متعلقة بالعلم الاول
بعض الاقوال في حقيقته فقيل كيف وحينئذ هو اما صورة
او قبول العالم لها او صفة توجب تميزا واما فعل وحينئذ
هو اما حصول الصورة او التميز والثالث والخامس للمتكلمين
والباقي للحكماء الثاني الخلاف في كيفية علمه تعالى فابن سينا
والفارابي وبهمنيار ان علمه بالممكنات بارتسام صورها
والاشراقيون بحضورها لديه والمعتزلة بثبوت المعدومات
والافلاطون بالمثل وفرفوريوس باتحاد العاقل مع المعقول
ومتاخرو الحكماء بالاجمال في الجزئيات والصوفية بالاعيان
الثابتة الثالث في وجوده ففرقة من قدماء الحكماء قالوا
يعلم غيره ولا يعلم نفسه لعدم الواسطة وفرقة لا يعلم
شيئا اصلا والا علم نفسه فيلزم عليه ما لزم على الاول
وفرقة يعلم نفسه ولا يعلم غيره وفرقة لا يعلم غير المتناهي
تفصيلا وفرقة لا يعلم الجزئيات المتغيرة او المتشكلة الا
على وجه كلي وفرقة من المعتزلة لا يعلم الشيء قبل وقوعه
ويتغير بتغيره اذا عرفت هذا فنقول الفرقة الاولى ابو علي
الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومن تابعهم
فانهم منعوا مقدمة من الدليل وهي لزوم انقلاب العلم
جهلا ونقيضها وذلك لانهم كانوا اذا قيل لهم لو وقع خلاف
معلوم الله تعالى لزم انقلاب علمه تعالى جهلا قالوا قول من
يقول انه ينقلب علم الله جهلا خطأ وقول من يقول لا ينقلب

خطأ

~~قول من يقول انه ينقلب علم الله جهلا خطا وقول من يقول لا ينقلب~~
خطا ولكن يجب الامساك عن القول وانت خبير بان هذا
الجواب في غاية الضعف لانهم ان ارادوا ان النفي والاثبات
باطلان في نفس الامر كان هذا قولا باثبات الواسطة بينهما
وبديهة العقل دافعة لذلك كيف وعدم اجتماع النفي والاثبات
وعدم ارتفاعهما اجلى البديهيات على الاطلاق فانهم انما
يمثلون لها بها وبثلثة اخرى تتوقف عليه وهي قولنا الكل اعظم
من الجزء والا فالجزء الاخر معتبر وليس بمعتبر وقولنا الاشياء
المساوية لشيء واحد متساوية والا فحقيقتها واحدة وليست
بواحدة وقولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا
لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا
والنفي والاثبات في المسائل الثلث لا يجتمعان ولا يرتفعان الى
اخر ما فصل في محله واذا كان اجلى البديهيات باطلا ارتفعت
سائر الوضعيات بل المحاورات فارتفعت الانسانية وكيف يتوهم
هذا ادنى عاقل فضلا عن اولئك الاعلام وان ارادوا انهم
لا يذكرونه باللفظ واللسان فالالزام ما ورد على لفظهم
وكلامهم وانما ورد على هذا البحث في نفسه وان ارادوا
امرا ثالثا فعبارتهم لا تؤديه لعدم احتمال معنى ثالث
لها كما لا يخفى الفرقة الثانية الكعبي ومن وافقه فانهم
قالوا العلم يتبع المعلوم فان فرضنا ان الواقع من العبد
هو الايمان يكون الحاصل في الازل هو العلم بوجود الايمان
واذا فرضنا ان الواقع من العبد هو الكفر بدلا عن الايمان
لزم ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بدلا عن العلم

بوجود الايمان وهذا فرض علم بدلا عن علم اخر لانه يتغير علم
الله تعا وانت دار بان هذا الجواب ايضا فى نهاية السقوط
وذلك لانه لانزاع في انه متى كان الواقع هو صدور الايمان
من العبد كان الواقع هو علم الله تعالي بوجود الايمان ومتى
كان الواقع هو صدور الكفر كان الواقع هو علم الله تعا
بوجود الكفر الا ان هذه القضية شرطية لان قولنا
ان كان الصادر عن العبد كذا كان الحاصل في حق الله تعا
هو العلم بكذا لاشك في انه قضية شرطية الا انا نقول
هل حصل لله تعالي في الازل علم بوقوع احد الطرفين او لم يحصل
فان لم يحصل فهذا قول الفرقة الثالثة وسياتيك رده
وان حصل فنقول لما كان ذلك العلم في نفسه واقعا على وجه
خاص وكونه علما مشروط بوقوع معلوم ذلك العلم فلو تغير
المعلوم لا محالة - تغير العلم وهو محال من اربعة وجوه
الوجه الاول انقلاب العلم جهلا الثاني اتصاف الواجب
تعالى بذلك وهو نقص يستحيل عليه تعالي كما قدمناه الثالث
ان علم الله تعالى كان علما قبل تغير هذا المعلوم فيلزم ان
يغيره حدوث الشيء عن صفته التي كانت حاصلة وان
يقع ذلك التغير في الزمان الماضي وهذا مما لا يقبله العقل
البتة الرابع ان العلم بالوقوع مشروط بالوقوع فاذا حصل
العلم بوقوع ذلك الكفر فقد حصل وقوع الكفر وذلك
جمع بين النقيضين وهو محال الفرقة الثالثة هشام
ابن الحكم وابو الحسين البصري وجهم بن صفوان الترمذي
ومن تابعهم فانهم قالوا انه تعالي كان في الازل عالما بحقائق

رئيس الجبرية

الاشياء

الاشياء وماهياتها وكان عالما بانه سيحدثها مرارا كثيرة باحداث
جزئياتها فاما العلم بتلك التفاصيل وبتلك الاحوال
فما كان حاصلا في الازل وانما يحدث العلم بها عند حدوثها
وذلك لان ذاته تعالى توجب حصول العلم بالمعلوم لكن
بشرط حصول ذلك المعلوم على ذلك الوجه فاذا حصل ذلك
المعلوم على ذلك الوجه فقد حصل الموجب مع شرط الايجاب
فلا جرم يحدث ذلك العلم واذا منعنا كونه تعالي عالما بهذه
الجزئيات في الازل فقد زال هذا الاشكال قول حاصل
مذهبهم ان العبد مختار اختيارا حقيقيا لا اجبار عليه من هذه
الجهة اصلا وبيان ذلك ان العبد وان كان مرتبطا بالحق
تعالي في ايجاد ذاته وصفاته وافعاله الغير الاختيارية
فهو منقطع النسبة اليه تعالي في افعاله الاختيارية فانه
مستقل بها خلقا وارادة وعلما وذلك ان الحق تعا خلق
العبد وخلق له قدرة مؤثرة في افعاله الاختيارية بارادته
فاذا فعل العبد فعله الاختياري تكون قدرته وحدها
هي المؤثرة من غير مشاركة او معاونة من قدرته تعا وتكون
ايضا ارادته وحدها هي المخصصة من غير احتياج الي ارادته
تعالى بل ومع مخالفة ارادته تعالي وعلى هذا القدر في
هذه المسئلة اطبق جميع طوائف المعتزلة فلم يبق في مذهبهم
ما يلزم منه الجبر الا مسئلة العلم فلما زادها عليهم هشام
ومن وافقه لم يبق على مذهبه اشكال راسا لكنه مذهب
سخيف قبيح جدا يقشعر منه جلد المومن بل والكافر
وليت شعري اي فرق يبقى بين هذا المذهب والمذهب

المشهور عن الفلاسفة في انكارهم علمه تعالي بالجزئيات
كلا لا فرق بينهما الا بالسرمدية والازلية وللجهل نقص
طالت مدته او قصرت فيستحيل علي واجب الوجود ولقد
شنع بعض العلماء العظام علي هذا المذهب بقوله وهذا
قول اطبق اكثر المسلمين علي عدم الالتفات اليه اقول وهذا
التشنيع غير كاف في امثال هذا المقام بل الواجب علي كل
احد الحكم باطباق جميع المسلمين علي كفر من تفوه بمثل هذا
الخطر العظيم عظم قدره في العلم اولا وقد صرح المحقق البياضي
في اشارات المرام ان اباحنيفة والشافعي واحمد كفروا
هشاما بسبب هذه المسئلة ويا ليته اذ وردت عليه
هذه المسئلة اضافها الى ما يجهله مما لا يتناهي من معلوماته
تعالي وحري بمن يحكم بنفوذ مشيئة العبد تعالبه
لمشيئة مولاه تعالي ان يحكم بزيادة علم العبد علي علم مولاه
فان العبد قد يعلم الشيء قبل وقوعه بوحي او غيره الفرقة
الرابعة بقية المعتزلة ويشاركهم غيرهم في ذلك فانهم
اجابوا عن الدليل بجوابين احدهما علي سبيل المعارضة و
الالزام والاخر علي سبيل الحل والتحقيق اما الجواب الذي
علي سبيل المعارضة والالزام فهو ان الله تعالى كما كان عالما
بوقوع افعال الخلق قبل خلقهم كذلك كان عالما بوقوع افعاله
نفسه قبل خلقها فلو كان علمه بوقوع افعال العباد منهم
موجبا لكونهم مجبورين عليها لزم ان يكون الحق تعالى ايضا
مجبورا علي ايقاع فعله فكل شيء اجبتم به في افعاله تعالي
فهو جوابنا في افعال العباد ورده في شرح المقاصد

بالفرق

بالفرق بين الملحق والملحق به حيث قال الاختياري ما
يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعدها
وهذا متحقق في فعل الباري تعالي لان ارادته قديمة
متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجاز ان يتعلق حينئذ
بتركه وليس حينئذ سابقه علم ليتحقق الوجوب والامتناع
اذ لا قبل للازلي والحاصل ان تعلق العلم والارادة معا
فلا محذور بخلاف ارادة العبد مع علمه تعالي انتهى
اقول المحذور باق والفرق غير مؤثر فان العلم بوقوع
الشيء مستلزم لوقوعه فلا فرق بين المقارن للارادة و
السابق عليها كما لا يخفى فان نافى الاختيار في الثاني نافاه
في الاول والا لا والحق انه غير مناف له كما ستراه في الحل
واما الجواب الذي علي سبيل الحل والتحقيق فهو ان علمه
تعالى بوقوع فعل معين وان لزمه وقوع ذلك الفعل لكن
علم شخص بوجوب وقوع فعل من شخص اخر وسببه
القريب قدرة ذلك الشخص الاخر وارادته لا ينافي اختيار
ذلك الشخص الاخر فعلمه تعالي بوجوب وقوع فعل من
شخص لا ينافي اختيار ذلك الشخص لان السبب القريب
لوقوع ذلك الفعل من الشخص هو قدرة الشخص وارادته
هكذا اجاب خاتمة المحققين الطوسي عفا الله تعالي عنه
ونظر لذلك المحقق صدر الدين الشيرازي في اثبات
الباري بنظير ايوضحه فقال ونظير ذلك ان يكون لزيد
طريقان الي مقصده احدهما عال والاخر سافل وله
قدرة علي قطع كل واحد منهما حين ارادة قطعه ولكن

قبل ان يشرع في قطع احدهما اتفق ان رجلا علم بكشف
او الهام مثلا بان زيدا بارادته يختار الطريق العالي
فكما ان علم الرجل في الصورة المفروضة لاينافي قدرة
زيد على قطع الطريق السافل كذلك علم الباري تعالى بكفر
الكافر مثلا لاينافي قدرة الكافر على الايمان والحاصل
ان الباري تعالى يقدر من طرفي المقدور ما يعلم ان
العبد بارادته يفعله لا انه يقدر فعلا ويجبر العبد عليه
انتهى اقول وبيان كلام هذين العلماء متين وتحقيقه
ان غاية ما لزم من علم الباري تعا بفعل العبد لزومه له
ولزوم شيء لشيء مضمون قضية شرطية متصلة لزومية
وهي قولنا كلما علم الباري تعالى بوقوع فعل من العبد
وقع وكل قضية شرطية متصلة لزومية فهي انما تدل على
ملزومية المقدم للتالي ولازمية التالي للمقدم ولا دلالة
لها على علية احدهما للاخر ومعلولية الاخر له اصلا و
ذلك لان العلية اخص من اللزوم فكل شيئين احدهما
علة تامة للاخر متلازمان وجودا وعدما وليس كل
متلازمين وجودا وعدما احدهما علة تامة للاخر فبينهما
عموم وخصوص مطلق مثاله طلوع الشمس الذي هو
علة تامة لوجود النهار واضاءة الارض وكل منهما
معلول له وليس شيء من الاخيرين بعلة للاخر ولا معلول له
والثلثة متلازمة فيجوز ان يكون المقدم علة للتالي
نحو كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا ونحو
كلما كانت الشمس طالعة كانت الارض مضيئة ويجوز

العكس

العكس نحو كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة ونحو
كلما كانت الارض مضيئة فالشمس طالعة ويجوز ان لايكون
بينهما علية اصلا لكن يكونان معلولين لعلة واحدة نحو
كلما كان النهار موجودا فالارض مضيئة ويجوز ان
لايكونا معلولين لعلة واحدة نحو كلما كان هذا انسانا
كان حيوانا فهذان ليسا بمتلازمين لعدم كونهما معلولين
لعلة واحدة وانما التالي لازم للمقدم واذا عرفت ذلك
ظهر لك ان استلزام العلم بشيء وجود ذلك الشيء لايستلزم
عليته له فعلم الواجب تعالى بوقوع فعل العبد ليس علة لذلك
الوقوع والسر في ذلك هي منشأ الاستلزام المذكور ليست علاقة
تاثير بلا شبهة وانما هي علاقة مطابقة بينهما ثم ان المطابقة
بين الشيئين على وجهين احدهما مطابقة من الطرفين كمطابقة
سطح لسطح بحيث لايفضل احدهما عن الاخر في جانب من
جوانبه اصلا وكمطابقة صورتي زيد وعمرو الخارجيتين
او الخياليتين ونحو ذلك ففي جميع جزئيات هذا النوع
تكون نسبة احد المتطابقين الى الاخر ليست باولى من
نسبة الاخر اليه والوجه الاخر مطابقة من احدهما
فقط بان يكون احد المتطابقين منسوبا الى الاخر لا بالعكس
كمطابقة صورة الفرس المنقوشة في الحائط لهوية الفرس
الخارجية فانها صورة صناعية كثيفة نقشها نقاش الحس
قياسا على الصورة الطبيعية الخارجية للفرس واخذا لها
منها لتكون ظلا لها معرفا اياها عند غيبتها عن الحس و
كمطابقة صورتها الظلية الحادثة من حيلولة جرمها

ظ
أنّ

الكثيف بينها وبين النير وكمطابقة صورتها المثالية الحادثة
بسبب مقابلتها لصقيل غير مشف كالمرءاة والماء ونحوهما
وكمطابقة صورتها الخيالية المنقوشة في الخيال فانها صورة
شبحية مقدارية نقشتها الروح الباصر بواسطة العصبتين
والحس المشترك اخذا لها من هويتها الخارجية ايضا و
كمطابقة صورتها العقلية الما بعد الطبيعية الغير المقدارية
التي نقشتها قلم العقل بانامل المفكرة في لوح النفس بعد
تجريد غواشي كل مشخص لها عنها فالصورة في كل موضع
من هذه المواضع الخمسة تابعة للهوية الخارجية الحقيقية
الطبيعية فتنسب اليها ويقال صورة الفرس وهي لا تنسب
اليها فلا يقال فرس الصورة واذا كانت الصورة العلمية
تابعة للمعلوم وحكاية عنه والتابع لا يؤثر في المتبوع فالصورة
العلمية لا تؤثر في المعلوم فلا يكون العبد مجبورا في الفعل
الصادر عنه بسبب تعلق العلم بصدوره واعلم ان هذا
الجواب في غاية الوثاقة لكنه انما يكفي من يقول باستقلال
قدرة العبد في ايجاد افعاله سواء كان مستقلا في المشية
ايضا وهم المعتزلة اولا وهو امام الحرمين واما من يقول
ان فعل العبد واقع بتاثير قدرته تعالي وحدها او بمشاركته
من قدرة العبد كما فصل سابقا فان هذا الجواب وان
نفعه باعتبار هذه الشبهة لكن يرد عليه شبهة اخرى فيحتاج
الي جواب اخر وهي على صورة الشبهة الاولي بيد انا
ناخذ القدرة فيه بدلا العلم فنقول كل فعل مطلوب ايقاعه
من المكلف بالاختيار فهو اما يمتنع ان وقع بتاثير قدرته

تعا

تعالي فايقاع المكلف اياه بالاختيار محال اما الصغري فلعموم
تاثير قدرته تعالي لكل ممكن معدوم بالايجاد او موجود بالاعدام
واما الكبري فلئلا يلزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد فكل فعل
مطلوب ايقاعه من المكلف بالاختيار فايقاع المكلف اياه بالاختيار
محال فالتكليف به تكليف بالمحال وكل تكليف بالمحال فهو خال
عن الفائدة وكل خال عن الفائدة فهو عبث وكل عبث فهو مناف
للحكمة وموجب لنقصانها لكن نقصان حكمته تعالي محال وموجب
المحال محال فالتكليف بما ذكر تكليف محال ثم ان المتصدين للجواب
عن هذه الشبهة وهم القائلون بتاثير قدرته تعالي تفننت
ماخذهم في الجواب عنها حسب تنوع مذاهبهم وبيان ذلك ان
المحال على قسمين احدهما محال لذاته والاخر محال لغيره اما المحال
لذاته فهو ما تكون ماهيته كافية في ثبوت الاستحالة لها ذهنا
او خارجا من غير توقف على وجود شرط او انتفاء مانع ذاتا
كان كالشريك او صفة كاجتماع الضدين واما المحال لغيره
فهو ما تكون منشا استحالته امرا خارجا عن ذاته ذهنا او خارجا
وهو ينقسم الي قسمين بسبب انقسام ذلك الامر الخارج وهو
منشا الاستحالة اليهما احدهما كونه خلاف متعلق الحكمة والشئون
والاخر خلافه وهو كونه متعلق العلم او الاخبار او القضاء او الارادة
والقسم الثاني وهو كونه الشيء مخالفا للحكمة الالهية والشئون
العادية وهو المسمي بالمحال العادي كخلق الجواهر والطيران الي
السماء وحمل الجبل فانها وما شاكلها يختلف احكامها بالنظر الي
قدرته تعالي مع امكانها الذاتي والي حكمته في ترتيب هذا النظام
الاكمل وبيان المقام يحتاج الي نوع بسط من الكلام وهو ان الشيء

قد يشتمل على امور ذاتية او عرضية لازمة او مفارقة ثم ان
العقل يحكم عليه بحكم خاص بسبب ملاحظته بامر خاص من
تلك الامور لا يمكنه ان يحكم عليه مع هذه الملاحظة بحكم
اخر لا يناسب تلك الملاحظة وعكس هذا حكمه على ذلك الشيء
بعينه بحكم اخر غير الاول بسبب ملاحظته بامر من تلك
الامور غير الامر الاول ومثاله اذا لاحظ العقل الدم لا يمكنه
ان يحكم عليه بانه غذاء البدن من حيث كونه جسما بل من حيث كونه
عضوا بالقوة القريبة من الفعل وبالعكس لا يمكنه ان يحكم
عليه بانه ذو ابعاد ثلثة من حيث كونه دما بل من حيث كونه
جسما طبيعيا وهذا امر مفروغ عنه اذا عرفت هذا فاعلم ان
هذا الامر العادي والنظام النسقي الذي اوجد الله تعالى العالم
بحسبه واستمرت فيه سنته المطردة على طبق النظام العلمي
الازلي يمكن ان يلاحظه العقل من حيث كونه متعلق القدرة
الشاملة وان يلاحظه من حيث كونه متعلق الحكمة الكاملة فان
لاحظه من الوجه الاول امكنه ان يحكم عليه بجواز فرط نظامه
وخرق نسقه فان القدرة تامة والامكان ملازم لمتعلقها
فلا مانع من هذه الحيثية فلذلك يجوز العقل ان يكون في
هذه الساعة قد يجعل الله تعالى البحر الملح عسلا لكن بالنظر
الى الامكان الذاتي فقط وان لاحظه بالوجه الثاني حكم حكما
ضروريا بانه الان باق على ما ثبته حكما لا يحتمل متعلقه نقيض
ذلك الحكم كما قرر في موضعه ثم لننبهنك على نكتة ان اخذ
التوفيق بعضدك امكنك ان تجلو بها كثيرا من ظلمات الشبه
الواردة على كلام المحققين في مواضع يدفعك اليها البحث و

النظر

النظر وهي ان اطلاق القدرة وتعلقها بكل شيء بالفعل ينافي الحكمة
التامة واطلاق الحكمة ينافي اطلاق القدرة والكمال انما هو اطلاق
الحكمة ولنبينه لك في مثال مأنوس لك مشترك بين الجمهور
وهو ان النجار مثلا يقدر على التصرف في القطع الخشبية كيف
ما اراد لكن حكمته تقتضي ان يتصرف فيها على طبقها وان لا يطلق
تعلق قدرته بها على وجه ينافي صناعته وحكمته حتى لو اطلقها
وتصرف في الخشب بضر فلا يمكن ان يلتئم منها صورة متقنة
ذم بفعله بل عد مجنونا بخلاف ما اذا تصرف فيها على مقتضى
الحكمة فانه يمدح به ولا يذم بعدم تعلق قدرته باتلافها ولا يقال
انه عاجز عنه بل هو قادر عليه والسر فيه ما قدمناه في الفصل
الاول من هذه المقالة بكل جزئي من جزئياته حتى لو لم تتعلق
بالفعل بشيء اصلا ما ضر ذلك في كونه قادرا بل يمتنع ان
تتعلق القدرة الازلية بكل مقدور بالفعل لكن لا لذاته بل لغيره
وذلك الغير اقسام ثلثة الاول عدم تناهي المقدورات فانها
لا يمكن ان تتعلق القدرة بجميعها بالفعل الا اذا انتهى امد
الابد لكن انتهاء امده محال فتعلق القدرة بجميعها بالفعل
محال وقولهم تعلقات القدرة او متعلقاتها لا تتناهى ان ارادوا
به التعلق او المتعلق بالقوة والصلوحية فاللاتناهي في كلامهم
عدم ملكة وعددي وان ارادوا التعلق او المتعلق بالفعل
فاللانهاية فيه لاتقفية بمعنى انه ما من جملة من التعلقات او
المتعلقات الا ويمكن ان تقع بعدها جملة اخرى من غير وقوف
عند حد ما واللانهاية بهذا المعنى مجازية الثاني انه ما من
ان من الانات الا ويمكن ان يوجد فيه الشيء وضده ومتى

وجد احدهما فيه امتنع الاخر لكن لا لذاته بل لاستلزامه محالا
لذاته وهو اجتماع المتنافيين الثالث منافاة وقوع الممكن
للحكمة ويوضح لك ذلك ماذكروه في الجواب عن شبهة وردت
على تعريف الجنس بانه الذي يحمل على الكثير المختلف بالنوع و
هي ان هذا التعريف يقتضي ان يكون كون الجنس اعم من النوع
ومشتملا على حقائق مختلفة ضروريا مع كونه تعالى قادرا على
ان لا يخلق الا نوعا واحدًا من انواعه وهذا الحكم واجب
الصدق عند جميع المليين واجابوا عن ذلك بان وجوب
اعميته واشتماله على حقائق مختلفة انما هو بالنظر الى الحكمة
التامة البالغة والعادة الالهية المكتنفة بالجود الذي
ليس فيه بخل والقدرة التي ليس فيها نقصان فانها تراعي حركات
الموجودات واستعداداتها وهي طالبة ومستعدة لان
يوجد الجنس في الانواع المختلفة وكلما كانت استعدادات
الموجودات طالبة لوجوده في انواع مختلفة فلا يمكن عادةً
ان يوجد جنس منحصر في نوع واحد لكن المقدم حق فكذا
التالي واما جواز انحصاره في نوع اوفرد فلانه ممكن وكل امر
ممكن يوجد ان تعلقت بوجوده القدرة الالهية المطلقة يمكن ان صح
فانحصاره في نوع اوفرد يمكن ان يوجد ان تعلقت بوجوده
القدرة الالهية المطلقة ثم اعلم ان الممتنع العادي قد
يلحظ بالقياس الى قدرته تعالى كما قدمناه وقد يلحظ بالقياس
الى قدرة العبد فينقسم بالنظر اليها الى قسمين قسم جنسه
ليس مقدورا لخلق الجواهر وقسم جنسه مقدور له لكن
نوعه اوصنفه غير مقدور له كالصعود الى السماء وحمل الجبل

واما

واما القسم الثالث فهو كونه خلاف متعلق العلم او القضاء
او الاخبار او الارادة فكايمان ابي لهب فانه تعالى علم ازلا بانه
لا يؤمن وقضى بذلك واخبر به واراده اذا عرفت هذا
فاعلم انهم اختلفوا في القسم الاول وهو المحال لذاته فقيل
يمتنع التكليف به اجماعا وقيل فيه خلاف فالجمهور منعوا
التكليف به وجوزه بعض الاشاعرة ثم اختلف المجوزون
في وقوعه فجمهورهم على انه غير واقع وامام الحرمين في الارشاد
والامام الرازي في المطالب العالية وذكره الامدي وغيره
على انه واقع واستشهدوا على ذلك بان ابا لهب كلف بان يصدق
بانه لا يصدق وفيه جمع النقيضين وجمع النقيضين محال
لذاته واما القسم الثاني وهو المحال العادي مطلقا فاجمعوا
على عدم وقوع التكليف به واما جوازه فالجمهور على عدمه
وجوزه بعض الاشاعرة واما القسم الثالث فاجمعوا
على جواز التكليف به ووقوعه واختلفوا في كونه تكليفا
بما لا يطاق وفي كونه في الاخبار ممتنعا لذاته وهو مذهب
امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم الاول والصحيح انه
ممتنع لغيره وتفصيل ادلة هذه الاقوال مقرر في محله
وذكره يخرجنا عن شرط الرسالة اذا عرفت هذا فاعلم
ان الذين قالوا بجواز التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه
اولا منعوا النتيجة وهي كون التكليف بالمحال محالا ثم
اختلفوا في علة ذلك فمنهم من قال عدم الفائدة غير ضائر
لان افعاله تعالى لا تعلل ومنهم من قال بوجود الفائدة
فيه وهي تهيؤ المكلف للامتثال وفيه ان هذا الجواب انما

القدرة ظ

تدفع به شبهة العلم واخواته ولا تنفع في شبهة القدم اذ
التهيئة ايضا حاصل بقدرته تعالى فالاشكال بحاله واجاب
السعد في التلويح بان الفعل وان كان مخلوقا بقدرته تعالى
لكنه اجرى عادته بانه لا يخلقه الا اذا صرف العبد قدرته
التابعة لارادته اليه فكان الصرف متوقفا عليه وهو فعل
العبد وليس بمخلوق لله تعالى لانه امر اعتباري والامور الاعتبارية
لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة انما تتعلق بالممكن الموجود
ويرد عليه ان المختار هو من يمكنه الترك عند ارادة الفعل
كما قدمناه عنه والعبد لا يمكنه الترك اذا اراد الله الفعل
واجاب المولى شمس الدين الفناري في عين الاعيان بقوله
المختار هو القول بالكسب وكسب العبد عبارة عن امر نسبي
يقوم به ويعده محلا لان يخلق الله فيه فعلا يناسب
تلك النسبة وليس هذا الكسب من الله تعالى اذ لكونه عدميا
غير موجود لم ينسب الى خلقه وايجاده ولاتصاف العبد
به صار له مدخل في محليته لخلق الله تعالى وقابليته ذلك
الخلق فيه وشان القابلية ان تكون شرطا للخلق والتاثير
لا جزءا منه فلان تحصيل شرط القابلية يتوقف على العبد
ينتفي الجبر ولانه ليس للعبد جزء من الفاعلية ينتفي القدر
ويصح التكليف ويرد عليه ما ورد على السعد واعلم ان
هذه المسئلة لما كانت من سر القدر كانت مراقي المقدمات
الفكرية عن ذروة علياها قاصرة حتى ان شارح المقاصد
نقل عن حجة الاسلام الغزالي رح انه قال لما بطل الجبر المحض بالضرورة
وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في

الاعتقاد

الاعتقاد وهو ان الفعل مقدور بقدرة الله تعالى اختراعا
وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب
انتهى فانه لم يبين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب فاقتضى
كلامه ان له حقيقة في نفس الامر ولكن كنهه مجهول فيكون
من عالم الغيب يمكن حصوله في الدنيا لشخص بتوجهه الاتم
الى الله تعالى وبالالهام او بالحدس ويدل على ذلك ايضا
كلام الشيخ في الفتوحات وهو ان صورة خلق الاعمال صورة
لام الف في حروف الهجا فان الرائي لا يدري اي المخذين
هو اللام حتى تكون الاخر هو الالف ويسمى هذا الحرف الذي
هو لام الف حرف الالتباس في الافعال فلم يتخلص الفعل الظاهر
على يد المخلوق لمن هو ولكن ان قلت هو لله تعالى صدقت
وان قلت هو للمخلوق مع الله صدقت ولولا ذلك ما صح
خطاب الله تعالى للعبد بالتكاليف ولا اضافة العمل اليه
بنحو قوله اعملوا ثم قال فكنت لم ازل انفي التجلي الالهي في
الفعل تارة واثبته اخرى بوجه يقتضيه التكليف ويطلبه
اذ كان التكليف بالعمل من حكيم عليم ولا يصح ان يقول تعالى
لمن يعلم انه لا يفعل افعل اذ لا قدرة له على الفعل وقد ثبت
الامر الالهي للعبد مثل اقيموا الصلوة مثلا فلا بد ان يكون له
في المنفعل عنه تعلق من حيث الفعل به يسمى فاعلا واذا
كان كذلك صحت نسبة وقوع التجلي في الفعل فبهذا الطريق
كنت اثبته وهو طريق في غاية الوضوح يدل على ان القدرة
الحادثة لها نسبة تعلق بما كلفت عمله لا بد من ذلك و
حاصله ان العبد ما صحت له نسبة الفعل الا من كون الحق

تعالى جعله خليفة في الارض فلو جرد عنه الفعل بالكلية لما صح
ان يكون خليفة ولما قبل التخلق بالاسماء وهذه الفائدة مما
نبهني عليها تلميذي اسماعيل حفظه الله تعالى ولما افادها لي
لم يعرف احد قدر ما دخل علي من السرور وقال في معنى قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا
عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون بلسان الاشارة يا ايها
الذين امنوا من وراء حجاب لم تقولون ان الفعل لكم وهو
ليس كذلك فانه لي فكيف تضيفون الى انفسكم ما لا تفعلونه
حقيقة وقال اعلم ان الانسان مجبور في عين اختياره عند
كل ذي عقل سليم مع انه جميع ما يظهر عنا من الافعال يجوز
ان يفعله الحق تعالى وحده لا بايدينا ولكن ما وقع ذلك
في الشاهد وما ظهر الا بايدينا اذ الاعمال اعراض والاعراض
لا تظهر الا في الجسم وهذا وان كان صدقا فقد انف اهل الله
ان يصرحوا به وانما قالوا الاعمال لله خلقا وللعبد اسنادا
ومجازا وقال في الكلام على اسمه تعالى الخالق اعلم ان الخلق
خلقان خلق تقدير يتقدم الامر الالهي كما قال تعالى الا له
الخلق والامر فانه قدمه في الذكر وخلق ايجاد وهو الذي
يساوق الامر الالهي فيكون عين قبول الكائن للتكوين فيكون
على الاثر فالفاء جواب الامر وهي فاء التعقيب وليس الجواب
والتعقيب الا في الرتبة لا في الامر الباطن خلاف ما يتوهم
من انه لا يتكون الا عند الامر بقوله تعالى له كن ولولا هذا
لم يكن ولكن الذي يعتقد انه لا افتتاح للقول كما لا افتتاح
لمعلوم علمه تعالى فما حدث الا ظهور المكون لعالم الشهادة

بعدان

بعد ان كان غايبا في علم الله تعالى وقال ايضا الامر الالهي
اذا كان على السنة الوسائط مثل اقيموا الصلوة يصح
ان يعصيه بعض الناس لتوقف امتثالهم على الارادة
الالهية وهي لم ترد امتثال الامر لكنه تعالى قال لهم حينئذ
اخلقوا بانفسكم من غير ارادتي وليس من قدرتهم ذلك فكان
المتعلق بهم جسم كن لا روحها فكانت كالميتة يحرم عليهم
استعمالها لا لحالة الاضطرار وهي تعلق الارادة بوقوعه
بخلاف ما اذا تعلق بهم كن الحية الذي هو الامر الالهي
بلا واسطة فانه يوجد عين الصلوة وقال ايضا ما اجهل
من قال ان الله تعالى لا يفعل بالالة وهو يقرأ فلم تقتلوهم
ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فتراه
يكفر بما هو به مؤمن هذا هو العجب العجاب فالسيف الة
للعبد والعبد والسيف الة له تعالى وقال ايضا ان مسئلة
خلق الافعال وتعقل وجه الكسب فيها من اصعب المسائل
لانه يؤدي الى كون الممكن فاعلا في حال كونه ليس بفاعل
وقد مكثت دهري استشكلها ولم يفتح لي بالحق فيها
على ما هو الامر عليه الا ليلة تقييدي لهذا الباب في سنة
ثلث وثلثين وستمائة وكنت قبل ان يفتح علي بذلك يعسر
علي تصور الفرق بين الكسب الذي يقول به قوم وبين الخلق
الذي يقول به قوم وما كنت اعتقد الا الجبر المحض والان قد عرفت
تحقيق هذه المسئلة على القطع الذي لا شك فيه وعرفت
الفرق بين المذاهب الثلث فيها وذلك ان الحق تعالى اوقفني
بكشف بصيرتي على خلقه المخلوق الاول الذي لم يتقدمه مخلوق

اذ لم يكن ثم الا الله تعالي وحده وقال لي في سري انظر ههنا
امر يورث اللبس والحيرة فقلت لا يا رب فقال لي هكذا
جميع ما تراه من المحدثات ما لاحد فيه اثر ولا شئ من المخلوق
فانا الذي اخلق الاشياء عند الاسباب لا بالاسباب فكون
عن امري خلقت النفخ في عيسى وخلقت التكوين في الطائر
فقلت له يا رب فنفسك اذن خاطبت بقولك افعل و
لا تفعل فقال لي اذا اطلعتك بشئ من علمي فالزم الادب
ولا تحاقق فان الحضرة لا تقبل الحاقة فقلت له يا رب وهذا
عين ما نحن فيه ومن يحاقق ومن يتادب الا ان خلقت الادب
والمحاقة فان خلقت المحاقة فلا بد ان يقع وان خلقت الادب
فلا بد من وجوده فقال لي هو ذاك فاسمع وانصت فقلت
له ذلك كذلك يا رب اخلق السمع حتى اسمع والانصات
حتى انصت ولا يخاطبك الان سوي ما خلقت وحدك
فقال لي ما اخلق الا ما علمت وما علمت الا ما هو المعلوم عليه
حين تعلق به علمي في الازل ولي الحجة البالغة وقال في قوله
تعالي لا يسال عما يفعل وهم يسالون انما كانوا يسالون لانهم
اذا اطلعهم عند السؤال على شهود الحالة التى كانوا عليها
في علمه الذي لا افتتاح له تحققوا حينئذ ان علمه تعالى
ما تعلق بهم الا بحسب ما هم عليه وانه تعالي ما حكم فيهم
الا بما كانوا عليه مع انه تعالي خالق بالاختيار لا بالذات
فافهم واياك والغلط وكان عبد الله بن سلام يقول شكى
نبي من الانبياء بعض ما اصابه من المكروه الي الله تعالى فاوحى
الله تعالى اليه كم تشكوني ولست باهل ذم هكذا كان

بده

بدء شانك في علم الغيب افتريد ان اغير الدنيا من اجلك
وابدل اللوح بسببك والله تعالي اعلم وصلى وسلم على طه
الشيم واله وصحبه وتابعيه من سائر الامم ووفق
السيد الهمام ولي نعمتي طوارق
الحوادث ورقاه في مدارج الكمال
على ثبت قدم
امين

مصادی کبیر سهاب مؤلف مقاصد قاموس مطالع عالیه شرح الهیه مجموعه رسائل

مقامات زبدة الارائک درر شرح امالی لطائف المحاسن کلیات ابی البقا مجموعه [illegible]